TEMAS MEDIEVALES

9

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1999

TEMAS MEDIEVALES

9

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1999

Ilustración de tapa:
Diagrama del tímpano de la fachada oeste
Priorato de Villesalem (Vienne – Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

El presente volumen ha sido financiado por los autores de los artículos.

TEMAS MEDIEVALES

Publicación del Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director
Nilda Guglielmi

Consejo Consultivo
Michel Balard
(Universidad de París I – Francia)
Franco Cardini
(Universidad de Florencia – Italia)
Salvador Claramunt
(Universidad de Barcelona – España)
Giovanni Cherubini
(Universidad de Florencia – Italia)
Jean Delumeau
(Collège de France)
Peter Dinzelbacher
(Universidad de Salzburgo – Austria)
Léopold Génicot (†)
(Universidad de Lovaina la Nueva – Bélgica)
Jacques Heers
(Universidad de París – Sorbonne – Francia)
Geo Pistarino
(Universidad de Génova – Italia)
Adeline Rucquoi
(C.N.R.S. – Francia)
Jean-Claude Schmitt
(E.H.E.S.S. – Francia)

Comité de Redacción
José Emilio Burucúa
Raquel Homet
Nelly E. de Iölster
Isabel Las Heras
Silvia Magnavacca
Ofelia Manzi

Secretario de Redacción
Ariel Guiance

Asistente de Redacción
Mónica Vargas Prada

Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquéllos que se reciban por duplicado.

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (PRIMED)

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS (CONICET)

Directora: Dra. Nilda Guglielmi
Subdirectora: Dra. Raquel Homet
Secretario Académico: Dr. Ariel Guiance

Correspondencia y suscripciones a:

Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED-CONICET)
Amenábar 2274 – 5° "C" – (1428) Buenos Aires, Argentina.
Tel./Fax: (54-11) 4784-3568
primed@conicet.gov.ar

Las tesis y opiniones expresados en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

Revista **Temas Medievales**
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-3094

Esta edición se terminó de imprimir en
Agosto de 2000 en Gráfica Laf s.r.l.,
Loyola 1654 - (1414) Capital Federal

SUEÑOS, VISIONES Y PROFECIAS EN EL MUNDO MEDIEVAL

O INFERNO NA CARTOGRAFIA MEDIEVAL. LOCALIZAÇÃO E PAISAGEM (SÉCULOS XIII - XIV)*

MARIA EURYDICE DE BARROS RIBEIRO
(Universidade de Brasília - Brasil)

A esperança de salvação em uma vida futura pós-morte consolidou ao longo da Idade Média a crença no Além. No final do século XII e início do século XIII, um sistema composto de cinco lugares –o Paraíso, o Inferno, o Purgatório e dois Limbos– estava formado. Destes lugares, os dois primeiros sedimentaram uma fé viva que alimentou temores, estimulando a imaginação. Da dupla Paraíso e Inferno, os historiadores[1] afirmam que os suplícios, os monstros e a dor do segundo revelaram-se mais sedutores que as delícias, os anjos e a felicidade do primeiro, o que resultou uma maior quantidade de vestígios. Ainda hoje, embora a crença no Além tenha passado por uma profunda transformação, o tema do Inferno permanece atual.

A historiografia sobre os territórios do Além é expressiva. Não pretendo retomar aqui uma história do Inferno já abordada por outros historiadores[2]. O meu interesse no tema Inferno relaciona-se diretamente com a sua representação na cartografia medieval, em particular com a sua localização e paisagem. Convém notar que, embora constituindo uma paisagem com suas próprias características e ocupando um espaço na composição dos territórios do Além, o Inferno não constrói, sozinho, um tema iconográfico. Não existem imagens do Inferno. O que existe são imagens do

---

* Esta comunicação retoma e aprofunda algumas questões apresentadas no II Encontro Internacional de Estudos Medievais-Porto Alegre, 1997.

[1] Jacques Le Goff, "Prefácio" no Jerôme Baschet, *Les justices de l'au-delá. Les représentation de l'enfer en France et Italie (XII-XV siècle)*, Rome, Ecole Française de Rome, 1993.

Julgamento Final ou de outros temas mais raros, nos quais o Inferno obtém espaço de representação[3]. Apesar de não existir, à rigor, uma paisagem infernal, uma vez que toda a cena é dominada pelos suplícios, como, portanto, localizar e distinguir o Inferno na cartografia medieval?

I

Du Cange traduz mapa por mantilha, sudário[4]. A seguir esse conceito nos é permitido não só supor que os primeiros mapas medievais foram, provavelmente, desenhados sobre tecidos, mas também que, implicitamente, reproduziam de imediato a imagem do mundo. Marcel Destombes no catálogo elaborado pela comissão de mapas antigos da União Geográfica Internacional, afirma que, de acordo com os critérios aceitos, a expressão "mapa-múndi" "se aplica em princípio à representação cartográfica plana da Terra inteira, acompanhada de uma nomenclatura geográfica". A palavra, acrescenta Destombes, "é igualmente associada, especificamente, à representação do mundo durante a Idade Média"[5]. Com efeito, segundo a definição dada pelo antigo mapa-múndi de Ebstorf, "um mapa-múndi no sentido largo, é uma *configuração do mundo,* o que traduz as expressões *figura mundi, imago mundi, descriptio tetius orbis*"[6]. Representação figurativa do mundo, o mapa é, sobretudo, uma imagem. Uma imagem poderosa que reúne em si não apenas uma função utilitária imediata, mas, também, ilustrativa e simbólica. Imagem cosmográfica, imagem geográfica, imagem histórica, o mapa constitui, assim, um sistema de comunicação complexo que faz dele não só um guia, mas sobretudo um recurso de memória.

É sabido que nos mapas medievais os monges desenhistas acrescentaram à dupla tradição greco-romana e bíblica os ensinamentos dos Santos Padres da Igreja. Apoiados no discurso teológico e também na literatura monástica, em particular nas visões e viagens ao Além, localizaram geo-

---

[2] Com relação a historiografia mais recente que trata do Inferno, ver em particular Baschet, *op. cit.*, Jean Minois, *Histoire des enfers*, Paris, Fayard, 1991.

[3] Baschet, *op. cit.*, p. 6.

[4] Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinatis*, Paris, Didot, 1840.

[5] Marcel Destombes, *Catalogue préparé par la commission des cartes anciennes de l'Union Géographique Internationale*, Amsterdam, N. Israel, 1964.

[6] Danielle Lecoq, "Rome ou Jérusalem. La cartographie médiévale entre l'influence antique et l'influence chrétienne", *Histoire de la Cartographie*, Fascicule nº 121, Bulletin nº 3/1989.

graficamente o Oriente no alto, onde situavam o Paraíso. O centro do Universo cristão foi definido em Jerusalém.

À partir de finais do século XII e início do século XIII a geografia do Além adquiriu contornos bem definidos. Em oposição a indicação do Paraíso associada à imagem de altura[7], a imagem do Inferno fez-se repetidamente para baixo, de acordo com o texto bíblico e com a literatura apocalíptica apócrifa[8].

Do ponto de vista teológico a localização e paisagem do Inferno insere-se no amplo debate que no século XII opôs espiritualistas e partidários da materialização do Inferno, fundamentados, respectivamente, em Agostinho (livro XXI da *Cidade de Deus*[9]) e Gregório, o Grande (livro IV dos *Diálogos*[10]). Trata-se sobretudo da espiritualidade/materialidade da alma, dos suplícios, bem como da diversidade e perpetuidade das penas e, em particular, das propriedades do fogo. Enquanto Agostinho defende a espiritualidade do Inferno, mas contraditoriamente, a materialidade da alma, Gregório, interpretando a função do Inferno inferior, localiza-o no subterrâneo da Terra, "*ut infernus superior terra, infernus uero sub terra esse uideatur*"[11]. Até a primeira metade do século XII, a tradição agostiniana manterá os autores distantes das teses materialistas, fazendo prevalecer uma concepção espiritualista do Inferno. A partir da segunda metade do mesmo século, a medida em que a concepção espiritual dos castigos infligidos à alma perdeu sua força, a materialidade do Inferno parece se impor[12]. De um modo geral, todavia, os textos não designam nenhuma localização para o Inferno, mostrando-se ainda mais econômicos em relação a descrição de sua paisagem.

As indicações mais precisas da localização e paisagem do Inferno se encontram na literatura apocalíptica apócrifa e na literatura monástica de viagens ao Além, que, por sugerirem um itinerário, fazem com freqüência referências cardinais e geográficas. De natureza diversa do discurso teológico, influenciadas profundamente pela literatura judeu-cristã, as

---

[7] Representações freqüentes nos textos apocalípticos e mantida pelo Antigo Testamento (Gênese). No Novo Testamento não há uma única indicação que permita localizar o Paraíso.

[8] "Caverna subterrânea", "lugar subterrâneo", "lugar de trevas", "terra do esquecimento", "fundo do abismo" (A. T.). O Novo Testamento confirma a imagem ao se referir à descida do Cristo às "profundezas do Inferno".

[9] *La cité de Dieu / De civitas Dei*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

[10] *Dialogues*, Paris, Cerf, 1974 (Sources Chrétiennes, 259-260).

[11] *Dialogues*, IV, 44, 1.

[12] A discussão teológica que separa os espiritualistas dos materialistas foi tratada por Baschet, *op. cit.*

visões do Além foram despidas do rótulo de apocalipse e ligadas estreitamente à hagiografia a partir da Alta Idade Média[13]. A passagem do latim para o vernáculo não só modificou o discurso da viagem em si, como assegurou o sucesso do gênero. O século XIII caracterizar-se-á pela ausência de literatura de visões, o que não implica, porém, em seu desaparecimento. Embora novas visões não tenham sido mais elaboradas nos mosteiros, ocorre uma importante difusão e reutilização dos textos anteriores que foram copiados, retomados e reordenados inúmeras vezes[14]. Longe de desaparecer o gênero revelou um extraordinário vigor e uma constante evolução.

II

A presente pesquisa resulta de um levantamento efetuado no departamento de mapas e planos da Biblioteca Nacional de Paris. Na impossibilidade de apresentar a totalidade dos mapas levantados, optei pela indicação de cinco mapas. São eles: o mapa-múndi elaborado por Henrique de Mogúncia (séc. XII), o mapa-múndi de Ebstorf (séc. XIII), o da catedral de Hereford (séc. XIII-XIV), o mapa-múndi que ilustra o *Policronicom* de Ranulphus Hygden (séc. XIV) e finalmente o mapa-múndi de Andrea Bianco (séc. XV).

Do ponto de vista cartográfico e geográfico, a evolução dos mapas-múndi se fez de forma bastante lenta, se consideramos os aspectos técnicos da cartografia e geografia modernas. Uma leitura iconográfica, todavia, indica que a evolução da carta T. O. é muito mais complexa, pois traduz não apenas o estágio dos conhecimentos geográficos dos contemporâneos, mas também o sistema de crenças sobre o qual se apoiava a sociedade medieval. Nesse contexto, embora desde o século XIII os portulanos já indicassem a existência de rotas mais precisas, um descompasso importante estabeleceu-se entre os mapas marítimos e os mapas-múndi. Inicialmente, as indicações dos primeiros não produziram o menor impacto sobre os segundos. Somente a partir do século XIV, atendendo aos interesses mercantis e políticos dos soberanos, os mapas-múndi começaram a determinar, com maior clareza, os contornos da Europa, da África e da Ásia, sem deixar, todavia, de representar o discurso bíblico.

---

[13] Claude Kappler, *Apocalipses et voyage dans l'au-delá*, Paris, Cerf, 1987, p. 399.

[14] Baschet, *op. cit.*

É evidente que este descompasso reproduz um outro, que separa os autores dos portulanos dos autores dos mapas-múndi. Enquanto os primeiros são cartógrafos a serviço de grupos mercantis ou dos soberanos, os segundos são monges imbuídos de erudição escolástica, a quem os ecos da cartografia náutica não parecem ter alcançado. Desenhados no interior das catedrais, os mapas-múndi desempenharam uma função diferente das dos portulanos, cuja natureza prática consistia em fornecer os roteiros marítimos, indicando as rotas comerciais do mundo externo. Os mapas-múndi, por sua vez, possuíam uma função pedagógica específica "resumindo visualmente" alguns temas caros aos teólogos da época. Concomitantemente à representação que faziam dos reinos dos soberanos que governavam a Terra, os monges representavam, igualmente, os reinos de Deus e de Satã, tornando claro que eles também "são realidades localizáveis que se inscrevem no quadro de um geografia do Além que prolonga, de uma certa maneira, a geografia terrena integrada a um mesmo cosmo e a uma mesma história"[15]. Os mapas aqui apresentados são cartas manuscritas que datam do século XII ao XV.

O mapa-múndi elaborado por Henrique de Mogúncia e dedicado ao Imperador Henrique V, é precedido por uma transcrição do *De Imagine Mundi* de Honório de Autun. Datado do século XII o original da carta encontra-se atualmente no Corpus Christi College em Cambridge[16]. O volume em que se encontra o mapa-múndi reúne vários tratados encadernados juntos. A imagem do mundo vem em primeiro plano. Logo abaixo encontra-se o sumario que se inicia pelas palavras *De forma mundi*. A representação do mundo de Henrique de Mogúncia obedece às mesmas concepções cartográficas dos mapas-múndi que o precedem. No Oriente, indicado no alto da carta, localiza-se o Paraíso Terrestre, no centro situa-se Jerusalém. Nos quatro cantos da carta encontram-se quatro anjos cujas cores e gestos correspondem a uma simbologia própria. A representação da Europa, Ásia e África obedecem aos ensinamentos da geografia antiga. Na extremidade oriental da África, ao sul, encontra-se uma grande montanha vermelha. Em seguida, aparece a Líbia, cujos limites são indicados pelas linhas que a separam do território situado a oeste, no qual corre um rio, *Lectonius fluvius* ou *Lecthon infern*.

---

[15] Danielle Lecoq, "La Mappemonde *De Arca de Noe Mistica* de Hughes de Saint Victor (1128-1129)", *Géographie du monde au Moyen Age et à la Renaissance*, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1989, p. 19.

[16] Mapa-múndi de Henrique de Mogúncia dedicado ao imperador da Alemanha Henrique V, o original encontra-se em Cambridge, Corpus Christi College, ms. 66, fol. 2. Fac simile *Atlas de Santarém*, prancha XIV, Paris, Biblioteca Nacional.

Embora no século XIII tenha ocorrido uma intensa proliferação de mapas-múndi que encontram na diversidade dos manuscritos as mais diversas dimensões, inserindo-se desta forma, no importante momento intelectual vivido no interior dos mosteiros e catedrais, do ponto de vista cartográfico, o século XIII se fez herdeiro dos séculos anteriores. Neste sentido, o mapa-múndi de Mogúncia servirá de modelo aos célebres mapas de Ebstorf e Hereford, estendendo sua influência até a segunda metade do século XIV, assegurando continuidade e longa duração às representações.

Destruído pelo bombardeio de Hanover, ocorrido em 1943, o mapa-múndi de Ebstorf[17] é considerado o maior mapa-múndi conhecido. Sua data é ainda discutida pelos especialistas, cujas opiniões variam entre 1213 e 1273. Armin Wolf, em estudo recente[18], apoiando-se no último texto que serviu de fonte ao autor de Ebstorf, situa o mapa-múndi por volta de 1239. Possuindo três metros e meio, composto de trinta folhas de pergaminho, a monumental carta possuía forma circular e distinguia-se das anteriores pela variedade de suas cores (16 matizes na versão original). Os caracteres e a pintura possuíam tal unidade que fazem crer aos especialistas que o escriba e o pintor tenham sido "uma só e mesma pessoa"[19]. A orientação do mapa se faz, como na maioria dos mapas medievais, para o Oriente, onde se situa, após a Índia, o Paraíso. Uma cruz, prolongada até as margens da imagem cartográfica, representa o próprio Cristo crucificado. Contrariamente aos anjos da Mogúncia que se encontram no exterior do círculo que representa o mundo, o Cristo de Ebstorf encontra-se em seu interior, mãos e pés crucificados.

O mapa-múndi da catedral de Hereford, na Inglaterra[20], traz uma representação do Inferno em cena do Julgamento Final. Sua época é fixada no final do século XIII ou início do século XIV. O Julgamento Final encontra-se representado fora dos limites do círculo que compõe a carta. O Pa-

---

[17] Mapa de Ebstorf, in Monique Pelletier, *op. cit.*

[18] Segundo Armin Wolf o texto mais recente utilizado pelo autor do mapa-múndi foi as *Otia Imperialia* dedicado ao imperador Othon de Brunswick em 1214/1215. Em conferência realizada em Paris (1987), Wolf demonstrou que o autor do mapa-múndi seria, igualmente, Gervais de Tilbury. Armin Wolf, "News on the Ebstorf Map: date, origin, autorship", in Pelletier, *op. cit.*, p. 51.

[19] Ivan Kupick, *Cartes Géographiques Anciennes. Evolution de la représentation cartographique du monde de l'Antiquité à la fin du XIX siècle*, Paris, Gründ, s/d.

[20] Mapa-múndi da catedral de Hereford, de autoria de Richard de Haldingham. Fac-Símile, F. T. Havergal, 1869, Paris, Biblioteca Nacional.

raíso terrestre situa-se na extremidade oriental, ocupando uma ilha inacessível, fortificada por uma muralha na qual se encontra uma porta. À esquerda, Adão e Eva são expulsos do Paraíso por um anjo. Tal como na carta de Ebstorf, a de Hereford apresenta-se também como um mapa etnográfico, onde os diferentes povos passeiam ao longo da carta. À nomenclatura grega utilizada na nomeação das montanhas mistura-se a geografia sagrada que indica no centro Jerusalém, *Civitas Hierusalem*, tendo, no seu interior, o Cristo crucificado. Mais ao sul uma importante cadeia de montanhas, tal como em Mogúncia, serve de fronteira com o território norte africano. Mais para o sul corre um longo rio, cuja legenda diz se tratar do rio dos lugares infernais.

A persistência deste sistema de representação se estenderá ainda aos séculos XIV e XV. Exemplos marcantes são o mapa-múndi que se encontra no *Policronicom* de Ranulphus Hygden[21], composto na primeira metade do século XIV, e o mapa-múndi de Andrea Bianco[22], datado da primeira metade do século XV. Ranulphus Hygden, cronista cisterciense, não foi o desenhista da crônica, concluída em 1357. As grandes cidades são representadas por uma arquitetura, montanhas e países aparecem nominalmente. Mais de 400 nomes e legendas indicam os lugares da geografia real que se confundem com a geografia bíblica e com as fontes gregas. No alto, a leste, segundo a orientação dada a carta, encontra-se a previsível indicação do Paraíso terrestre. O desenhista situa a Sicília no Mediterrâneo e, dando-lhe a maior dimensão com relação às outras ilhas, indica na legenda: na Sicília encontra-se o monte Etna que contém o Inferno. O mapa-múndi de Andrea Bianco, concluído em 1436, pertence ao conjunto de dez mapas que formam o portulano que traz o nome de seu autor. Trata-se de uma bela carta colorida na qual os continentes pintados de diferentes cores, sobressaem-se do fundo verde atribuído aos oceanos. Na extremidade oriental do mapa, Bianco localiza o Paraíso terrestre. O Paraíso de Bianco encontra-se no interior da carta e bem protegido por uma espessa muralha de três torres. Adão e Eva são representados duas vezes. Na segunda representação, o casal já expulso do Paraíso parece ser impedido de qualquer tentativa de retorno pelo anjo que, com uma espada, interdita a entrada ao Paraíso. A rica carta de Andrea Bianco apresenta uma forte recorrência simbólica ao século XII traduzida não somente na representação iconográfica da fortaleza que defende o Paraíso, mas também na re-

---

[21] Mapa-múndi que se encontra no Manuscrito do *Polocronicom* de Ranulphus de Hygden. Fac-Símile, Atlas de Santarém, prancha IX, nº 2, Paris, Biblioteca Nacional.

[22] Mapa-múndi de Andrea Bianco. Fac-Símile, Atlas de Santarém, prancha XXXVIII, Paris, Biblioteca Nacional.

presentação da paisagem. Ao sul da África, o cartógrafo desenhou uma grande baia, na qual colocou dois dragões. Na legenda é possível ler: *Nidus Abimalion*. Em frente a este ninho de dragões encontra-se uma ilha, na qual um homem aparece dependurado. As demais indicações geográficas fornecidas pelo autor –vizinhança da linha equinocial, extremidade do mundo– permitem identificar o personagem como Judas. Bianco inspirou-se, certamente, na viagem de são Brandão.

O mapa-múndi de Henrique de Mogúncia tem, para o tema que me interessa, um papel particular, pois nos mapas que o antecederam[23] não se visualizou nenhuma localização do Inferno. Não obstante, os mapas-múndi de Ebstorf, Hereford e de Ranulphus, que lhe são posteriores, repetem fielmente a representação do rio do Inferno, inspirando-se claramente na carta de Henrique de Mogúncia. Este, por sua vez, ao referir-se ao seu mapa-múndi identifica-o como "representação do mundo, figurado por Henrique, cônego da Igreja de Santa Maria da cidade de Mogúncia, das coisas naturais, dos imperadores, dos reinados, dos reis e dos papas até o imperador Henrique, filho de Henrique". Portanto, é recorrendo à figuração visível que Henrique leva o conhecimento do mundo ao imperador. Ilustrando o *De Universo* de Honório de Autun, a narrativa elaborada pela figuração organiza o espaço e o tempo. O tempo histórico, tempo passado dos acontecimentos terrestres e o tempo escatológico, tempo do futuro, da vida pós-morte.

A localização do lugar infernal na carta é conforme a ilustração da geografia física e hidrográfica da região. A legenda *Lectonius fluvius* ou *Lecthon infern* não deixa dúvidas quanto ao rio. É o mesmo rio que se repete em Ebstorf, situando o Inferno num símbolo evidente ao lado da mão esquerda do Cristo crucificado que delineia a carta. A mesma indicação se repete em Hereford, cuja legenda, alusiva ao Julgamento Final localizado acima, no exterior da carta, diz: "Este rio, é ao que se pode crer, o rio dos lugares infernais, porque ele corre para o mar, após ter descido das montanhas de onde se diz que se abre a boca do Inferno". Na representação do Julgamento Final fixado, no exterior da carta, o grande monstro com a boca escancarada está pronto para devorar os condenados. A cena é praticamente a mesma que se tornou célebre nos portais das catedrais dos séculos XII e XIII.

O mapa-múndi de Ranulphus Hygden e o de Andrea Bianco são exemplos marcantes da longa duração expressa na representação da geografia do Além nos mapas medievais do final da Idade Média. Datados respecti-

---

[23] A pesquisa feita na Biblioteca Nacional de Paris levantou 30 mapas.

vamente, dos séculos XIV e XV, no primeiro, o desenhista da crônica situa o Inferno no monte Etna na Sicília. No segundo, o cartógrafo desenhou uma grande baia, com dois dragões em frente da qual numa ilha, representou o próprio Judas.

III

O elemento geográfico de maior recorrência utilizado pelos monges desenhistas é o rio do Inferno. É sabido que na composição dos mapas-múndi os monges utilizavam uma grande variedade de fontes constituídas pelos autores gregos, latinos e pelos textos bíblicos e apócrifos. O discurso teológico controlava, de certa forma as representações iconográficas para impor alguns limites. Até, aproximadamente, o século XIII, o discurso teológico não autoriza situar, descrever e muito menos representar os territórios do Além. Os apócrifos e a literatura monástica, por sua vez, nem sempre concordam entre si: exceção feita ao leste onde situavam o Paraíso, o Inferno é localizado a oeste, ao norte e ao sul, ou mesmo no centro da Terra. Parece evidente, portanto, que recorrendo a autoridade das Sagradas Escrituras, os monges desenhistas representavam o Paraíso seguindo as indicações do Gênese. Não encontraram, todavia, no texto bíblico, subsídios que permitissem localizar o Inferno, embora a distinção entre o Inferno Inferior e o Inferno Superior seja bíblica[24].

Datado da primeira metade do século XII, o mapa-múndi de Mogúncia, que serviu de modelo aos mapas posteriores, identifica claramente o rio dos lugares infernais. A carta, conforme indiquei, precede uma transcrição do *De Imagine Mundi* de Honório de Autun, que dentre outros temas trata do Inferno. A representação do Inferno, à despeito de todos os limites impostos pelas fontes, encontra apoio no próprio texto. Honório de Autun é na época uma das maiores autoridades na matéria infernal, enquadrando-se na tradição agostiniana quanto a aplicação das penas, Honório se pergunta se o fogo eterno será neste mundo ou fora dele, o que permite pensar em uma certa localização do Inferno e, logo, na sua materialização. O rio do Inferno todavia, não conta com o apoio do discurso teológico. Nem Agostinho, nem Gregório fazem referências a um rio. À rigor, não é possível distinguir uma paisagem do lugar infernal no discurso de ambos. Até mesmo do ponto de vista etimológico enquanto Gregório utiliza o termo

---

[24] Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la litterature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Roma, Ecole Française de Rome, 1994, p. 283.

"infernus", Agostinho prefere a expressão bíblica "gehenna", designando o "lago de fogo e de enxofre"[25].

O rio do Inferno que se repete, segundo o modelo de Mogúncia nas cartas de Ebstorf e de Hereford, tem como fonte, sem dúvida, a *Visão de Paulo* que ao longo da Idade Média conheceu uma reconhecida divulgação. Trata-se na verdade de um conjunto de textos, cujo original data do século III e que a partir do século IX, teve várias versões curtas. Bastante conhecida dos medievalistas, graças ao trabalho de Silverstein que identificou dez versões, da versão primitiva às mais recentes, a descrição do território do Além passa por toda uma transformação, na qual o gênero literário encontrou sua própria evolução. A partir do século XII, várias versões tardias da *Visão de Paulo* foram realizadas. A localização e a descrição do Inferno e do Paraíso foram mantidas em alguns textos curtos, sendo todavia excluídas da versão nº 04, o que permite constatar a permanência da herança agostiniana ainda uma vez[26].

Contrastando com o discurso teológico a *Visão de Paulo* é rica em detalhes. Em sua versão latina longa[27] (L 1), ela localiza e descreve o lugar infernal:

> Eu parti com o anjo (diz Paulo) e ele me transportou em direção ao pôr do sol, e eu vi o início de céu repousando sobre um grande rio líquido. E eu interroguei: 'o que é este rio líquido?'. E ele me disse: 'é o oceano que cerca toda a terra'. E quando nos fomos no exterior do Oceano, eu olhei e não havia luz neste lugar, mas trevas, tristeza e aflição, e eu suspirei.
>
> E eu vi lá um rio de fogo fervendo...[28].

---

[25] Livro XXI, X.

[26] Baschet, *op. cit.*

[27] A Apocalipse de Paulo ou *Visio Pauli* nos manuscritos medievais nos foi conservada na sua versão latina longa (L 1) por dois manuscritos: nouv. acq. lat. 1631 da Biblioteca Nacional de Paris (F 1) e 317 da Biblioteca Vadiana de Saint-Gall (SG). Os dois manuscritos foram editados separadamente por M. R. James, *Apocripha Anecdota*, Londres, 1893 (Texts and Studies, II, 3) e por Th. Silverstein, *Visio Sancti Pauli, The History of the Apocalypse in Latin together with nine Texts*, Londres, 1935 (Studies and Documents, IV). Claude Carozzi editou os dois textos, estabelecendo uma confrontação entre os dois. É a versão latina longa (L 1) editada por Carozzi que consultei para este trabalho. Claude Carozzi, *Escathologie et au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1994, pp. 186-263.

[28] "Et profectus sum cum angelo, et tulit me per occasum solis, et uidi principium celi fundatum super flumine aquae magno. Et interrogaui: 'Quis est hic fluuius aquae?' Et dixit mihi: 'Hic est oceanus qui circuit omnem terram'. Et cum fuissem ad exteriora oceani, aspexi, et non erat lumen in illo loco, sed tenebrae et tristitia [et] maestitia, et suspiraui". Incipit visio Sancti Pauli apostoli", L 1, 31, 2, Carozzi, *Escathologie et au-delà*.

O rio de fogo foi citado ao longo da descrição que Paulo faz do Inferno. Transformando-se, por excelência, na representação iconográfica que toma forma na cartografia medieval. O modelo de Mogúncia se repete na representação de Ebstorf, Hereford e Hygden. Este último, todavia, realizou algumas modificações na sua carta. Situando a Sicília no Mediterrâneo, indicou na legenda que nessa grande ilha encontra-se o monte Etna que contém o Inferno. Hygden distanciou-se aí do texto apócrifo para tomar como fonte os escritores da Antigüidade latina[29], que ele próprio enumera. A associação dos vulcões, que expelem fogo das entranhas da terra, ao Inferno foi comum na Idade Média. Agostinho procurando na natureza exemplos para provar que o fogo queima, sem consumir, o que justificaria a alma sofrer os tormentos eternos do Inferno sem perder sua integridade, refere-se ao Etna na Sicília. Agostinho, no entanto, não está preocupado em situar nem caracterizar o inferno.

A indicação do Inferno na carta de Bianco, datada do século XV inspira-se na *Viagem de são Brandão*[30]. A viagem de são Brandão teve grande popularidade na Idade Média. Rica em detalhes, ela fornece ao leitor uma visão consideravelmente "material" da geografia do Inferno e do Paraíso. Segundo a narrativa, impulsionados pelo vento, Brandão e seus companheiros navegam para o sul, onde encontram Judas, confirmando-se, assim, a localização do inferno no sul, tal como aparece na carta de Mogúncia, Ebstorf, Hereford e Hygden.

Servindo-se da geografia física, os monges desenhistas identificaram, em seus mapas, o território do Inferno. Uma paisagem árida formada de elementos hidrográficos e do relevo caracterizavam o lugar infernal. Conforme já assinalei, os Santos Padres da Igreja não permitiam descrever nem representar o Além. Mais uma vez, as fontes por excelência foram os textos apócrifos e as viagens ao Além. No primeiro caso a referência mais notável vem da *Visão de Paulo*. No segundo caso, a *Viagem de são Brandão* parece fornecer maior número de indícios para o meu propósito.

Não há, com efeito, nenhuma indicação geográfica, nem em Gregório nem em Agostinho. A preocupação de ambos está concentrada nas penas que serão infligidas aos ímpios e pecadores, a sua durabilidade –eternidade– do fogo infernal, em particular:

---

[29] O *Policronicom* redigido pelo monge beneditino Ranulphus Hygden traz no seu primeiro livro uma descrição geográfica do mundo que toma como base vários autores latinos, dentre os quais Hygden cita Plínio, Isidoro, Beda e outros.

[30] A. Jubinal, *Lègende latine de Saint Brandan avec une traduction inèdite en prose et en poésie romane*, Paris, 1836.

Único é o fogo da gehenna, mas ele não suplicia todos os pecadores uniformemente. Pois cada uma das penas é medida pela exigência das faltas.

E mais adiante:

um ponto é certo e de verdade incontestável: assim como não há fim para a felicidade dos bons, não existirá fim para o tormento dos maus.[31]

Seria errôneo também, supor que os textos apócrifos, em particular a *Visão de Paulo*, têm como objetivo principal a descrição da geografia do Além. É clara a palavra do anjo ao se dirigir a Paulo antes de entrarem no Inferno: "vem e segue-me, e eu te mostrarei as almas dos ímpios e dos pecadores para que tu conheças a natureza deste lugar"[32].

A preocupação maior do texto são os suplícios. No entanto, à medida em que Paulo avança e que as cenas do tormento vão surgindo, torna-se possível descortinar a paisagem que serve de cenário às diversas penas. O rio de fogo fervente é sem dúvida o elemento onipresente. Ele atravessa o território do Inferno, recortado por uma árida geografia. Cavidades profundas revelam um terreno inóspito, onde o abismo parece não ter limite e em cuja extremidade encontra-se uma caldeira[33]. As covas em grande quantidade espalham-se por toda parte. Algumas estão cheias de breu, outras de enxofre que corre como um rio de fogo. Não faltam ainda covas que fervem[34].

As características de tal paisagem parecem indicar um mundo subterrâneo, cavernoso, embaixo da terra, habitado por uma fauna rastejante e asquerosa: vermes, dragões e outras bestas[35]. Em um local mais ao norte encontra-se um poço cuja boca é tão estreita que apenas um homem pode passar de cada vez. Um odor nocivo é dele exalado. No seu interior massas ardentes encontram-se em fusão[36]. Mas, ainda ao norte, encontra-se um

---

[31] *Dialogues*, IV, 45, 2.

[32] "Et dixit mihi: 'Veni et sequere me, et ostendam tibi animas impiorum et peccatorum, ut cognoscas qualis sit locus'" (L 1) 31, 2, Carozzi.

[33] (L 1) 32, 1, Carozzi.

[34] "Et aspexi et uidi alios ac mulieres paluerulentos, et aspectus eorum tamquam sanguis; et erant in fouea picis et sulphuris, et decurrebat sicut flumen igneum". (L 1) 39, 5, Carozzi.

[35] (L 1) 40, 2, 4, Carozzi.

[36] "Cum ergo apertus fuisset puteus, statim surrexit ex eo fetor quidam durus et malignus ualde, qui superaret omnes poenas. Et respexi in puteo, et uidi massas igneas ex omni parte ardentes; et angustia tantum erat in ore putei ad capiendum unum hominem solum" (L 1) 41 ,2, Carozzi.

verme com uma longa cauda e duas cabeças. Neve e um frio intenso dominam algumas regiões. Um frio tão intenso, que, ainda que se permitisse o nascer do sol, a região jamais poderia ser aquecida. Sem sol, sem luz, as trevas dominam a sombria paisagem.

Tamanha aridez, com efeito, abre espaço para a cena dominada pelas criaturas humanas, que mergulhadas ou suspensas, despidas ou cobertas de farrapos de enxofre lotam o rio. As cavidades profundas ou são projetadas no abismo, devoradas pelos vermes ou numa imagem aterrorizadora, têm o pescoço, os ombros e os pés enroscados por dragões[37]. Anjos com chifres fervendo comandam o grotesco espetáculo que em cada ato revela a pena correspondente ao pecado. Escancaradas as cortinas do palco em chamas, o Inferno aparece como um grande espelho, onde os vícios e as fraquezas humanas refletem-se de forma impiedosa.

A paisagem que situa o Inferno na *Viagem de Brandão* o enquadra em uma ilha semelhante a uma grande fornalha e em uma montanha envolvida na fumaça. Ambas encontradas na direção norte. Entretanto, segundo a narrativa, impulsionados pelo vento, Brandão e seus companheiros navegam para o sul, onde encontram Judas.

Os monges desenhistas dos mapas de Mogúncia, Ebstorf, Hereford e Hygden celebrizaram, principalmente, a representação do rio e da montanha ardente. Diferente do que ocorreu com a representação do Inferno em outros manuscritos, não há, à exceção da carta de Hereford, representação de cenas em que apareçam os condenados ou as almas em suplício. Na carta de Andrea Bianco, além de Judas, dois dragões compõem a paisagem.

Considerando a riqueza iconográfica que os mapas-múndi medievais passaram a exibir, sobretudo à partir da segunda metade do século XII, a representação da imagem infernal poderia ser considerada inexpressiva. Repetindo o que afirmamos no início desta comunicação, não existe, a rigor, uma imagem do Inferno. Se esta pobreza iconográfica revela-se em sincronia com o discurso teológico que, como vimos, não autoriza a representação dos territórios do Além, em contrapartida, contrasta com a literatura apócrifa e as viagens ao Além que oferecem indicações e detalhes abundantes. Foram a estas fontes que os monges desenhistas recorreram para representar os poucos elementos paisagísticos do Inferno: um rio e montanhas.

Não se deve no entanto, ao meu ver, buscar os elementos condicionan-

---

[37] "...et erant drachones circumuoluti collis eorum et umeris et pedibus; et conteahebant eos angeli habentes ignea cornua..." (L 1) 40, 4, Carozzi.

tes da imagem apenas no texto escrito. É verdade que a natureza do manuscrito tende a condicionar a imagem por meio do vai-e-vem que esta estabelece com o próprio texto. Outros fatores, parece-me, devem ser considerados. Refiro-me, em primeiro lugar, à inexistência de uma pintura da paisagem na expressão moderna da palavra na Idade Média. Poder-se-ia, de preferência, fazer referência a uma representação simbólica da paisagem, que na sociedade medieval se transforma em um dos veículos de expressão do cristianismo.

Os elementos de representação paisagística utilizados pelos monges – um rio e montanhas– fazem parte de um sistema simbólico vinculado a tradição judeu-cristã que tem na Bíblia e nos apócrifos sua principal fonte. Ambos nos chegam do Oriente, o que me permite avançar a hipótese que a paisagem montanhosa a qual se referem os monges corresponde ao deserto. Montanhas e rochedos têm no desenho evidentes intenções pedagógicas, pois representam "o mundo que se estende além do jardim Celeste", ilustrando o tema da expulsão do Paraíso em célebres miniaturas[38]. Os rochedos são símbolos por excelência da paisagem desértica e se eles garantiram para si uma longa sobrevivência é porque revelaram-se simbolicamente eficientes. Tal eficiência se deve ao fato de que qualquer sistema simbólico alimenta-se também de elementos que se relacionam mais ou menos com a realidade do mundo visível. Esta relação é sentida na medida em que ela nos parece familiar.

A familiaridade provém da própria natureza onde, seguidamente, a Igreja buscou "a explicação das realidades da fé, sobre a qual apoiou parte de sua retórica e de sua moral"[39]. Toda imagem se organiza segundo modelos preestabelecidos. As fontes utilizadas na confecção dos mapas-múndi forneceram os códigos que deveriam ser utilizados. A imagem codificada repousa por sua vez em elementos –atributo, símbolo, alegoria– cujos limites nem sempre são fáceis de determinar[40]. A decodificação da imagem cabe ao leitor. Assim como é importante considerar o contexto sócio-religioso em que a imagem é constituída, não se pode igualmente ignorar a identidade daquele que a vê. Raros, no entanto, são os testemunhos contemporâneos que nos permitem penetrar no processo de decodificação da imagem. Certamente, saber decodificar implicava não só em poder cultural, mas também político, social e religioso. Da mesma forma, a repetição de determinadas imagens garantia uma imediata compreensão da

---

[38] Kenneth Clark, *L'art du paysage*, Saint Pierre de Salerne, 1988.

[39] Michel Pastoreau, *Couleurs, images, symboles*, Paris, s/d, p. 85.

[40] Idem, p. 206.

mensagem, que recorria a "memória longa" do leitor-receptor. Todavia, sendo toda imagem por essência polissêmica, a mesma podia ser lida em diferentes níveis[41].

A maioria dos mapas-múndi medievais foi dedicada a uma personalidade importante, imperador, rei ou bispo, impondo-se assim, naturalmente, uma certa restrição ao público leitor-receptor, em oposição aos mapas maiores que serviam de ornamento para altares de catedral.

Do século XII ao XV a concepção do desenho cartográfico não se modificou, mantendo-se fiel aos ensinamentos transmitidos pela Antigüidade e pelas Sagradas Escrituras, tal como é possível ver na recorrência de símbolos transmitidos pela iconografia no mapa-múndi de Andrea Bianco. Assim como o desenho cartográfico, a recorrência dos elementos iconográficos demonstra a eficiência de um sistema simbólico que, durante séculos, se manteve praticamente inalterado. Os mapas-múndi medievais remetem às informações contidas nas cartas anteriores, constituindo um recurso, uma arte de memória, que alimentou o conhecimento medieval fundamentado na visão e na repetição (memória visual e auditiva). Bem enraizado no fundo das consciências e da memória coletiva, a representação do Inferno conservou suas imagens estereotipadas até o século XV.

---

[41] Idem, p. 212.

FENÓMENOS SOBRENATURALES EN LAS SAGAS ISLANDESAS

NELLY EGGER DE IÖLSTER
(PRIMED - CONICET)

En las sagas islandesas son frecuentes las menciones de fenómenos sobrenaturales como, por ejemplo, apariciones, sueños premonitorios, profecías, intervenciones de hechiceras o hechiceros, utilización de poderes mágicos, etc. Tales noticias resultan sorprendentes en vista del particular estilo de las sagas, estilo consistente en un relato sobrio y lineal de hechos que parecen haber sido extraídos de la realidad cotidiana sin apelar a impactos emocionales ni tampoco agregar efectos decorativos, con excepción de las ocasionales citas de versos escáldicos alusivos a la acción narrada. Queda librado al lector calificar las acciones de los personajes. El texto mismo no se detiene en juicios de valor sobre lo actuado; éstos se expresan por medio de la opinión colectiva[1] cuando, al final de algún episodio, el relato señala que lo ocurrido ha contribuido a incrementar la fama y buen nombre de un hombre o, viceversa, a desacreditarlo. Para comprenderlo, es necesario conocer las claves de funcionamiento de la sociedad en cuyo seno suceden los hechos[2]. Este tema ha dado lugar a múltiples debates entre especialistas y a estudios que últimamente se han servido de un enfoque antropológico.

---

[1] Aaron Gurevich, *Los orígenes del individualismo europeo*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 43.

[2] Jesse Byock, *Feud in the Icelandic Saga,* Los Angeles, University of California Press, 1993; Id., *Medieval Icelandic. Society, Sagas and Power,* Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1990; N. Egger de Iölster, "El lugar del individuo en la organización de la sociedad islandesa de los siglos X a XIII", *Temas Medievales*, 8 (1998).

El género de las sagas comprende varias categorías. Aquí aceptamos la clasificación propuesta por Régis Boyer[3] quien, sobre la base de los más importantes estudios referidos al tema, distingue entre *sagas de reyes y vidas de santos* que tienen carácter histórico, *sagas de contemporáneos* cuyos protagonistas son coetáneos del momento de redacción, *sagas de islandeses* que relatan acontecimientos pertenecientes al período cercano a la llegada de los inmigrantes a Islandia y, finalmente, *sagas de tiempos muy remotos o legendarias* que están relacionadas en gran medida con la producción literaria continental de los siglos XII a XIII, especialmente poemas heroicos del mundo germánico, como algunos de los que integran la *Edda poética*. En este trabajo nos limitaremos al análisis de fenómenos sobrenaturales que se encuentran en el grupo de las denominadas sagas de islandeses. Debido a que tratan, con un evidente interés anticuario, hechos remotos de los linajes descendientes de los inmigrantes originales son, a juicio de los especialistas, *las* sagas por excelencia. Además, en relación con lo que nos ocupa en este estudio, revisten el interés adicional de que, a menudo, la acción se desarrolla durante el período aún pagano. También se utilizarán algunos fragmentos de la *Saga de los Reyes* o *Heimskringla* escrita por el islandés Snorri Sturlasson que, aunque es la historia de los reyes de Noruega desde los principios de los tiempos hasta fines del siglo XII, obedece a las mismas pautas literarias que las sagas de islandeses. Asimismo, recurriremos a algunos pasajes mitológicos de la *Edda* que permiten vislumbrar las raíces remotas de ciertos fenómenos sobrenaturales. En todos los casos se trata de la literatura más propiamente islandesa, en la cual se perciben pocas contaminaciones de parte de la literatura que, simultáneamente, se producía en el continente. Sin embargo, dichas contaminaciones no pueden excluirse del todo si se recuerda que la mayor parte de las sagas de islandeses, si bien relatan hechos pertenecientes a los siglos X y XI, tan sólo al cabo de una prolongada transmisión oral fueron redactadas a fines del XII y, la mayoría de las veces, durante la primera mitad del XIII.

Los personajes centrales de las sagas de islandeses generalmente han tenido una existencia real comprobada. Las sagas también contienen noticias de hechos históricos cuya relativa exactitud ha permitido complementar o completar la información registrada en las crónicas específicamente históricas. Debido a esto, las sagas de islandeses a veces también

---

[3] Régis Boyer, *Les sagas islandaises,* Turnhout, Brepols, pp. 178-86 (Typologie des sources du Moyen Age occidental).

son llamadas "históricas". Para la historia social y económica resultan particularmente valiosas las frecuentes noticias referidas a la vida cotidiana de la población y a su forma de ganarse el sustento. Sin embargo, los interminables y sangrientos enfrentamientos por el honor y la fama entre miembros de determinados linajes o grupos de aliados –aunque el relato los ubique en los siglos X a XI– es probable que reflejen con más exactitud la situación imperante en Islandia durante el XIII, cuando la sociedad había perdido el carácter relativamente igualitario que la caracterizó en el momento de la toma de posesión de las tierras de la isla por emigrantes provenientes, en su mayoría, del oeste de Noruega. Al llegar el siglo XIII ya se había operado una importante diferenciación social que se comprueba en las sagas, pues describen una sociedad con una gran concentración de poder y riquezas en manos de algunos pocos linajes.

Otra connotación típica de las sagas –que las diferencia de la literatura continental contemporánea– es su carácter absolutamente laico, carente de influencias moralizantes eclesiásticas. Seguramente, esto se debe a la tardía cristianización del mundo escandinavo, alrededor del año 1000. Es de suponer que, para esa fecha, ya estaba plenamente desarrollado el estilo de las sagas aunque seguían siendo transmitidas de forma oral en una sociedad que aún no había accedido a la escritura. No obstante, de manera ocasional parecen detectarse influencias del cristianismo, ya plenamente afianzado en el siglo XIII, cuando las sagas, al ser redactadas, adquirieron su forma definitiva. De ello se desprende que su lectura debe abordarse con prudencia pues, con frecuencia, el texto ha permitido interpretaciones divergentes. Pero, dado su carácter laico, las sagas generalmente permiten una aproximación al mundo de los fenómenos sobrenaturales sin necesidad de desbrozar nociones provenientes de la esfera del cristianismo.

Al abordar el tema de los distintos fenómenos sobrenaturales que aparecen en las sagas de islandeses, nuestro propósito inicial fue analizar solamente el material encontrado en una de ellas, la *Saga de Eyrbyggja,* que contiene numerosos ejemplos de tales fenómenos. Sin embargo, luego nos pareció que la lista sería incompleta si no incluíamos ejemplos paradigmáticos contenidos en otras fuentes como, por ejemplo, el riquísimo material que ofrece la *Saga de los Hermanos de Crianza*.

La *Saga de Eyrbyggja*[4] –quizás por sus numerosas alusiones a lo sobrenatural– tiene un aire aparentemente más arcaizante que las restantes

---

[4] En este trabajo se utilizó la siguiente edición: *Eyrbyggja Saga* (trad., introd. y notas de Hermann Pálsson y Paul Edwards), Harmondsworth, Penguin Books, 1989. En adelante se citará como *Eyrb*.

sagas de islandeses. Sin embargo, los hechos que refiere se inscriben en el mismo cuadro cronológico de aquéllas. Como en las mismas, el relato consiste en narrar sucesivos enfrentamientos entre grupos antagónicos de la sociedad. Dichos enfrentamientos, a primera vista, parecen perseguir exclusivamente venganzas desencadenadas por una ofensa infligida al honor de algún personaje. Sin embargo, deben verse desde la perspectiva más amplia y compleja de las reglas de comportamiento que regían para la totalidad de esa sociedad. Hay que recordar asimismo que, en la trama de las sagas, el destino que marca de modo inexorable las vidas de los personajes es un *topos* importante. Además del honor y la reputación del individuo también están en juego los de todo su linaje, que se solidariza con él llegado el momento de tener que tomar una venganza[5]. Todo ello impone a los individuos pautas de conducta comprendidas y aceptadas por el conjunto de la sociedad. Su incumplimiento daba lugar a las explosiones de violencia propias del estilo de las sagas de islandeses.

Las sagas pueden ser relatos extensos, verdaderas novelas en el sentido decimonónico de la palabra, abarcando varias generaciones, o también cuentos breves. En el caso de la *Saga de Eyrbyggja* se trata de una colección de episodios bastante inconexos, cuyo denominador común es la vecindad geográfica. Debido a ésta, algunos personajes aparecen involucrados en varios episodios. Igualmente –y esto es propio de las sagas en general–, los mismos personajes pueden figurar en dos o más sagas.

El autor de la *Saga de Eyrbyggja* es anónimo. El hilo conductor del argumento parece ser la transformación de una comunidad que progresa a partir de un estado de carencia de leyes a uno de responsabilidad colectiva[6]. La preocupación por la obediencia de las leyes se encuentra reiteradamente en las sagas[7]. Un ejemplo memorable es el fragmento de la *Saga de Njal* que pone en boca del protagonista que, al amparo del derecho, el país crecería, mientras la desobediencia de las leyes lo arruinaría[8]. En lo concerniente a la cronología, los acontecimientos de la *Saga de Eyrbyggja* habrían ocurrido entre los últimos años del siglo IX y 1031. Durante ese período, en el año 1000, Islandia fue cristianizada pero los hechos de carácter sobrenatural relatados se ubican antes y después de dicha fecha.

En las sagas nunca se plantea la pregunta de si los fenómenos sobrena-

---

[5] Gurevich, *op. cit.*, p. 44.

[6] *Eyrb.*, introd., p. 2.

[7] Dos ejemplos destacados son la *Saga de Njal* y la *Saga de Hrafnkel*.

[8] *Njal's Saga* (trad. e introd. de Magnus Magnusson y Hermann Pálsson), Harmondsworth, Penguin Books, 1960, p. 159.

turales narrados son posibles o no, como tampoco es puesta en tela de juicio la existencia efectiva de los dioses paganos. El lector queda con la impresión de la coexistencia, a veces casi palpable, del mundo pagano con el cristiano, del mundo mágico con el de la fría realidad material cotidiana. "Durante el siglo XIII y aún antes, las manifestaciones de lo sobrenatural eran creídas... El público [de las sagas] creía en ellas y el relator [también] ..."[9].

Todo lo que hasta aquí hemos dicho con relación a las características generales de la *Saga de Eyrbyggja* vale asimismo para las restantes fuentes que se utilizarán en este estudio, de modo que ello nos exime de reiteraciones.

En cuanto a los fenómenos sobrenaturales, importa tener presente que, en las sagas, se han conservado tal cual sobrevivieron en las mentes de los escandinavos de los siglos XII al XIII, sin que se pueda comprobar una influencia significativa de la religión cristiana, como ya se señaló. Con el objeto de efectuar una exposición ordenada de tales fenómenos, seguiremos la clasificación sugerida por la investigadora norteamericana Jenny Jochens[10] quien ha dedicado gran parte de sus trabajos al tema de la condición de las mujeres en la literatura islandesa[11]. En el artículo consagrado al tema de la magia, analiza también en qué medida ésta fue dominio de mujeres o de varones. Aquí nos interesan algunas de las generalidades que apunta, por ser aplicables a las fuentes que nos toca analizar. Para J. Jochens, la magia antiguamente concernía a la totalidad de la población, ya fuesen algunos clientes y otros practicantes. Recuerda que la actitud hostil hacia la magia fue heredada por el cristianismo de la Antigüedad clásica y que la Iglesia no tardó en identificar magia con idolatría. Este hecho dificultó, durante siglos, que se enfocase el estudio de la magia con objetividad. Otro factor coadyuvante se dio cuando –debido a la misoginia que acompañó a la difusión del cristianismo– se acentuó la situación de inferioridad de la mujer y la magia –convertida en brujería– se tornó una actividad condenable propia de la esfera femenina, tal como se observa en particular en la persecución de brujas que alcanzó su punto culminante durante el siglo XVI. J. Jochens subraya que sólo gracias a los análisis de

---

[9] *Ibídem.*

[10] Jenny Jochens, "Magie et répartition entre hommes et femmes dans les mythes et la société germano-nordique à travers les sagas et les lois scandinaves", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XXXVI (1993), 375-389.

[11] Jenny Jochens, *Women in Old Norse Society*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1995; *Old Norse Images of Women*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1996.

tipo antropológico ha sido posible estudiar la magia como parte integrante del funcionamiento de la sociedad y obtener resultados satisfactorios.

La lectura de las sagas islandesas permite comprobar que las personas que tenían contacto con el mundo de lo sobrenatural eran integrantes respetados de la sociedad, a quienes generalmente se les reconocían vastos conocimientos. Por ejemplo, la *Saga de Eyrbyggja* refiere que un joven ávido de saber visitaba a una vecina para aprender hechicería, pues ella era dueña de mucha sabiduría[12]. Otra mujer del distrito, también dueña de poderes sobrenaturales y celosa por no ser ella la destinataria de las visitas, afirma de la primera que "... ella no es la única mujer que tiene en la cabeza algunas ideas"[13]. Estos breves pasajes demuestran no sólo la asociación entre poderes sobrenaturales y sabiduría, sino también que dichos poderes frecuentemente eran patrimonio de mujeres. Además, no es una señal de que las mujeres estuviesen en situación de inferioridad, sino todo lo contrario, pues es un varón quien espera adquirir conocimientos de una de ellas. A eso se suma al hecho de que el dominio de poderes mágicos les confería una posición especial de predominio en la sociedad.

Jenny Jochens distingue entre fenómenos que pertenecen a la adivinación –que puede ser intuitiva o inductiva– y otros que forman parte de la magia o hechicería que, a su vez, puede ser positiva o negativa. En las fuentes nórdicas, todas estas actividades suelen designarse con la palabra *seidr* –que asimismo tiene una forma verbal, seide– con la que se expresa la realización de actividades relacionadas con la magia y la adivinación. Snorri Sturlasson, al referir la instalación en Escandinavia de un nuevo panteón encabezado por Odin –que absorbió a los dioses precedentes–, afirma que Odin aprendió a hacer magia (*seide*) de la diosa Freia, que era una de las divinidades desplazadas[14]. Los poderes mágicos aprendidos por Odin le permitieron, tras pronunciar encantamientos, acceder a que le hablase la cabeza decapitada de uno de los dioses suplantados[15]. Estamos aquí ante uno de los muchos ejemplos de la necesidad de acudir a cánticos para acceder al mundo de lo sobrenatural. Algunas páginas más adelante leemos que Odin, a menudo, cambiaba de cuerpo para convertirse en pájaro o en un animal de cuatro patas, pez o gusano y, en un instante, podía trasladarse a países lejanos. Sus palabras podían apagar el fuego, apaciguar el mar o cambiar la dirección del viento y tenía dos cuervos a los que

---

[12] *Eyrb.*, p. 45.

[13] *Ibídem*, p. 46.

[14] Snorre Sturlasson, *Kongesagaer* (trad. Anne Holtsmark y Didrik Arup Seip), Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, 1957, p. 9.

[15] *Ibídem*.

enseñó a hablar y que le traían información de lejos. "Gracias a todo ello se volvió muy sabio"[16]. A continuación, sigue un verdadero inventario de temas relacionados con lo sobrenatural: "Todas estas artes las transmitió por medio de runas y una clase de canciones llamadas *galdrer*. Odin dominaba actividades con las que se ponía de manifiesto su gran poder... llamadas *seidr*. Esto le permitía conocer el estado de ánimo de la gente, saber de cosas que aún no habían sucedido, en otros podía provocar la muerte, desgracias o enfermedades, arrebatarles la cordura o la fuerza y podía transmitirlas a otros. Pero todas estas actividades están acompañadas de tanta falta de virilidad que los varones no pueden practicarlas sin vergüenza y, por eso, las enseñaron a las diosas"[17]. La falta de virilidad se designaba con la palabra *ergi* que englobaba toda una serie de situaciones infamantes para los varones, como la homosexualidad pasiva, la cobardía, el uso de vestimenta femenina, el estado de debilidad extrema en que quedaban sumidos los *berserkr* después de haber agotado su furor, etc.[18]. En general, muchos insultos infamantes para un varón contenían ataques a su virilidad. Para resumir, los testimonios contenidos en la mitología afirman, como acabamos de ver, que Odin aprendió las artes mágicas de una diosa para luego devolverlas a las divinidades femeninas. Entre los poemas mitológicos de la *Edda poética* se destaca la *Völuspá* que ocupa el primer lugar en la colección. El título significa *Profecía de la Vidente* y, en el texto, la *volva*, vidente, adivina o profetisa transmite a Odin, entre otros oyentes, su sabiduría sobre el principio y el fin del mundo[19]. Asimismo, Odin es poeta y confiere este don, considerado uno de los mayores, a otros. En las sagas, aquéllos que dominan el arte de componer poesía gozan de especial consideración. Dos ejemplos son Tormod y Egil, los protagonistas de, respectivamente, la *Saga de los Hermanos de Crianza* y la *Saga de Egil*. Ambos se nos presentan como miembros de una esfera elevada por sobre los mortales comunes.

La adivinación, conocer el futuro y lo oculto era una de las manifestaciones del mundo sobrenatural. Las sagas atribuyen este don a muchos personajes, hombres y mujeres. Generalmente, está asociado con la sabi-

---

[16] *Ibídem*, p. 11.

[17] *Ibídem*.

[18] Sverre Bagge, *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla,* Berkeley-Los Angeles-Oxford, Univ. of California Press, 1991, p. 301; Jenny Jochens, *Old Norse Images of Women,* p. 73.

[19] *Die Edda* (ed. de Felix Genzmer, introd. de Kurt Schier), Düsseldorf-Colonia, Eugen Diederich Verlag, 1981, pp. 26-34.

duría de una persona que es consultada por amigos y vecinos gracias a su cordura y capacidad para evaluar una situación. En este caso, es evidente que no estamos en presencia de un fenómeno sobrenatural sino ante la inteligencia y sentido común de un individuo. Por citar un ejemplo entre muchos recurrimos a la descripción de Njal en la saga homónima: "Eran tan experto en leyes que nadie era considerado su par. Era sabio y previsor. Sus consejos eran sensatos y bien intencionados y aquéllos que los obedecían obtenían buenos resultados. Era un hombre moderado y de gran integridad. Recordaba el pasado y discernía el futuro y solucionaba los problemas de cuantos acudían a él por ayuda"[20].

En la esfera de la verdadera adivinación, Jenny Jochens distingue entre intuitiva –que no necesita de recursos especiales para sus fines– e inductiva –que sí necesita acudir a medios y procedimientos especiales–[21]. Nos sirve de ejemplo de adivinación intuitiva el pasaje de la *Saga de Eyrbyggja* ya mencionado referido al joven que aprende sabiduría de una mujer. Cuando decide cierto día regresar a su casa, ella le dice: "Desearía que no volvieses a tu casa esta noche, pues hay en el aire demasiados espíritus del mar... Además no tienes en este momento aspecto de hombre afortunado"[22]. Él rechaza la advertencia y, al pasar por la casa de la otra mujer, ésta lo invita a pasar allí la noche pero, al insistir él nuevamente en regresar a su casa, ella declara que el huésped entonces deberá hacer frente a lo que le ha de ocurrir[23]. Al amanecer, su padre lo encuentra desvanecido ante la puerta, con la espalda desgarrada por profundos arañazos de los que tardará largos meses en reponerse. El pasaje contiene dos ejemplos de adivinación intuitiva, pero mientras el primero es de intención benéfica, el segundo es maléfico y quedará en evidencia más adelante cuando se demuestra que no sólo la segunda mujer ha intentado hacer condenar a la primera atribuyéndole haber provocado las heridas sino que, al contrario, fue ella misma la que las infligió utilizando sus dotes de hechicera[24]. Pero dejamos para más adelante el análisis de este tipo de actividades.

En lo concerniente a la adivinación inductiva, probablemente el ejemplo más espectacular es el que se encuentra en la *Saga de Eirik*, una de las dos cuyo tema es la ocupación de Groenlandia desde Islandia y que tendría

---

[20] *Njal's Saga*, p. 74

[21] J. Jochens, "Magie...", p. 377.

[22] *Eyrb.*, p. 46.

[23] *Ibídem.*

[24] *Eyrb.*, p. 63.

como consecuencia el hallazgo de las costas americanas. El pasaje que nos interesa aquí ha sido analizado con frecuencia y, para algunos autores, es la mejor descripción existente de prácticas chamánicas. La saga cuenta[25] que, cuando reinaba una gran hambruna debido a los fracasos en la cosecha, la caza y la pesca, una comunidad groenlandesa resolvió invitar a una adivina para que les anunciase el porvenir. La convidada había tenido nueve hermanas, todas ellas profetisas. Al respecto, conviene tener presente el carácter mágico del número nueve[26], como asimismo que todo lo que el texto refiere de la adivina está directamente relacionado con las representaciones mentales mágicas del mundo nórdico. Durante el invierno, la profetisa solía visitar fiestas donde la gente la consultaba sobre el futuro. A su llegada, vestía una capa azul adornada con piedras hasta el ruedo, un collar de cuentas de vidrio, una caperuza negra de cuero de cordero forrada con piel de gato, un bastón con empuñadura de bronce e incrustaciones de piedras, un cinturón de yesca –del cual colgaba un gran morral con los amuletos que necesitaba–, en los pies zapatos de cuero de ternero con su pelo y gruesos cordones con grandes botones de estaño en los extremos y guantes de cuero de gato con la piel blanca hacia adentro. Cada uno de los elementos enumerados seguramente formaban parte del equipo que permitía a la adivina predecir el futuro. Llegado el momento de la comida, se le sirvieron alimentos especialmente preparados, consistentes en gachas de leche de cabra y los corazones de los diversos animales que se encontraban en el lugar. Para consumirlos, utilizó una cuchara de bronce y un cuchillo cuyo mango de colmillo de morsa estaba unido a la hoja –que tenía la punta quebrada– por medio de dos aros de cobre. A continuación, pidió dormir para poder responder al día siguiente a las consultas. Oportunamente, solicitó la colaboración de mujeres que conocieran determinadas canciones. Sólo una entre todas, una joven recientemente arribada a Groenlandia y cristiana, las conocía, pues durante su niñez se las había enseñado su madre. Adujo que su reciente conversión al cristianismo le impedía cantar canciones paganas pero, ante la insistencia de todos los presentes, finalmente accedió a cantar en un círculo de mujeres que rodeó a la adivina. Ésta entonces dijo que percibía la presencia de muchos espíritus, gracias a los cuales pudo predecir el futuro, en particular el de la joven cantora a quien anunció un gran porvenir que, efectivamente, se cumpliría.

---

[25] *Eirik's Saga*, en *The Vinland Sagas* (trad. e introd. de Magnus Magnusson y Hermann Pálsson), Harmondsworth, Penguin Books, 1965, pp. 81-83.

[26] Ronald Grambo, "En seidkvinne paa Grönland", *Middelalderforum*, 3-4 (1984), pp. 60-61.

Acabamos de ver un caso claro de adivinación inductiva. La adivina que, según la saga, solía ser llamada "pequeña sibila", requiere de muchos elementos mediadores para la predicción como vestimentas, alimentos y canciones especiales. Cuando examinemos los casos de magia, encontraremos que también ésta solía ser inducida por medio de ritos especiales.

Jenny Jochens señala que, en muchas culturas, existe una relación estrecha entre adivinación y magia[27], tal como podemos observarlo en el mundo nórdico. Pero, en el caso de la profetisa de la *Saga de Eirik*, su intervención se limitó a la predicción del futuro que esperaba a las gentes que la habían consultado, sin que ella interviniese activamente en el desarrollo de los acontecimientos. Tanto la predicción como el ejercicio de la magia recibían el nombre de *seid*, al cual ya nos hemos referido. Nos permite comprender que ambas actividades a veces se confunden y superponen y que, en ocasiones, una misma persona anuncia el porvenir y obra la magia necesaria para que éste se cumpla –como tuvimos ocasión de observar en el ejemplo de la mujer con dotes sobrenaturales que anunció al joven que debía asumir las consecuencias de su negativa a pasar la noche en casa de ella y que, a continuación, aplicó su poder demoníaco al herirlo en camino–. No disponemos del espacio necesario para citar otros ejemplos semejantes dispersos en las sagas pero nos detenemos unos instantes en el tema de las adivinas viajeras.

La presencia de tales adivinas no se restringe a los ejemplos registrados en las fuentes nórdicas medievales sino aparece atestiguada en el mundo germánico desde tiempos remotos, como comprobamos cuando Tácito afirma que, en las mujeres germanas, hay algo de sagrado y profético[28]. Otro dato es el de profetisas viajeras que, como en el caso citado, se nos presentan como verdaderas adivinas profesionales que se trasladan de un lugar a otro para atender a sus clientes.

En la esfera de la magia hay que distinguir entre magia que perseguía fines benéficos y magia maléfica. En las sagas de islandeses, la magia parece ser practicada principalmente por mujeres, aunque éstas la practiquen casi de manera exclusiva para resolver problemas de los varones, problemas surgidos debido a interminables conflictos entre linajes poderosos[29]. Jenny Jochens ha dedicado mucho esfuerzo a dilucidar temas de género en la literatura nórdica y señala que, cuando los autores islandeses vuelven la atención a Escandinavia, la magia parece ser allí tanto dominio de los hombres como de las mujeres. Al respecto, considera que tal vez

---

[27] Jochens, "Magie...", p. 380.

[28] Tácito, *La Germania* (trad. J. Perret), París, Belles Lettres, 1949, p. 74.

[29] *Ibídem*, p. 382.

adquirieron un carácter más masculino y político por tratarse de sagás históricas o por narrar hechos relacionados con la corte real,.

Las mujeres hechiceras actúan de muchas maneras diferentes sobre los acontecimientos. Para ilustrarlo, volvemos nuevamente nuestra atención sobre la hechicera maléfica, de nombre Katla, de la *Saga de Eyrbyggja*. Cuando los enemigos vienen en busca de su hijo Odd para vengarse de él, ella lo torna invisible convirtiéndolo sucesivamente en rueca en la que está hilando mientras lo buscan, en cabra a la que peina y, finalmente, en cerdo[30]. En la misma saga encontramos una hechicera que recibe dinero para que desencadene un temporal de nieve que caiga sobre un hombre al cruzar un páramo y provoque su muerte[31]. En la *Saga de los Hermanos de Crianza*[32], encontramos más ejemplos que permiten completar el panorama de las habilidades desplegadas por las hechiceras. Una de ellas vuelve invulnerable a un hombre al pasar las manos sobre él y sobre sus vestimentas[33]; la misma hechicera calma una tempestad por medio de canciones mágicas que ha aprendido durante la infancia[34]. Sobre el final de esa saga se encuentra un pasaje que nos permite observar el funcionamiento de la magia en la sociedad islandesa ya cristiana, pero en la que seguían teniendo vigencia elementos paganos. Recordamos lo observado al principio de este trabajo en el sentido de que, en las mentes de los autores de las sagas como asimismo para toda la población, los dioses paganos mantenían una existencia real casi palpable. Además, el hecho de ubicar una narración en el período aún pagano o en el inmediatamente posterior a la conversión, permitía a los relatores introducir episodios que, de lo contrario, hubieran contado con la reprobación de la Iglesia. Para nosotros, son valiosos porque nos permiten conocer las representaciones mentales del mundo nórdico referidas a la magia y de los fenómenos sobrenaturales en general, amén de ser ocasionalmente muy pintorescos como el que veremos a continuación[35].

> [El escaldo y gran guerrero Tormod ha sido declarado fuera de la ley por diversos asesinatos que ha cometido. Esto significa que cualquiera tiene derecho a matarlo. En su huida, mata a tres valientes hombres de gran

---

[30] *Eyrb.*, pp. 61-62

[31] *Ibídem*, pp. 106-107.

[32] *Soga om fosterbrörne*, Oslo, Det Norske Samlaget, 1978.

[33] *Ibídem*, pp. 44-45

[34] *Ibídem*, p. 48.

[35] *Ibídem*, pp. 87-91.

linaje pero él, a su vez, recibe graves heridas. Busca refugio en un sitio muy apartado donde viven en soledad Gamle y Grima]. Gamle era el nombre de un hombre que vivía allí en el fondo del fiordo. Era pobre, muy solitario y hábil cazador. Gamle estaba casado y su esposa se llamaba Grima. Ella era una mujer orgullosa que tenía muchos saberes. Era buena médica y poseía algunos conocimientos de magia...

Las heridas de Tormod no curaron fácilmente y lo obligaron a permanecer en cama durante doce meses, al cabo de los cuales sólo podía ir de una habitación a otra. Aún entonces su herida seguía abierta.

Durante la primavera sucedió que Tordis, [la madre de las tres últimas víctimas de Tormod], se quejaba mientras dormía y la gente quería despertarla, pero su hijo Bodvar dijo: 'Deja soñar a mi madre, pues puede ocurrir que se le manifieste algo que le interese saber'. [Tras despertar, respiró profundamente y dijo]: 'Lejos he viajado esta noche persiguiendo lo que me obsesiona, y ahora sé cosas que antes ignoraba... Tormod, el que mató a mis hijos, tus hermanos, vive. Está con Gamle y Grima... y ahora viajaré a donde están ellos y le daré una espantosa muerte en pago por el daño que nos ha hecho'. [Partieron y, en camino, se les unió un vecino acompañado de veinte hombres. Entre tanto, Grima, enterada en sueños de lo que estaba sucediendo, ordenó a su esposo que ese día no saliese de caza y que, en vista de que Tormod no estaba en condiciones de luchar, se preparase para lo que vendría].

Grima... tenía una silla grande que, en el respaldo, tenía grabada una imagen de Tor de gran tamaño. Al llegar la mañana dijo Grima: 'Hoy seré yo la que te hace trabajar. He colocado mi silla en el suelo de la habitación y allí, Tormod, quiero que estés sentado cuando llegue la gente. Quiero que no te levantes de la silla mientras Tordis se encuentre en nuestra propiedad. Y aunque te parezca que ocurren cosas nuevas y desacostumbradas... no deberás levantarte de la silla... Gamle colgará una olla sobre el fuego y cocinará una foca. Tú traerás desperdicios y los arrojarás al fuego, así habrá mucho humo en la casa. Yo estaré sentada en la puerta hilando lana y recibiré a los que lleguen'. Todo se hizo tal cual Grima había ordenado. Cuando vieron que llegaban,... Tormod se ubicó en la silla. Gamle colgó la olla y echó desperdicios sobre el fuego y la casa se llenó de humo. Había tanta oscuridad que no se veía nada. Grima se sentó en el umbral e hilaba al tiempo que murmuraba algo que sólo ella entendía y los otros no comprendían. ... [Cuando arribaron a la casa los que venían en persecución de Tormod, Grima permitió que Tordis y su acompañante entrasen a la casa para inspeccionarla y viesen si hallaban a Tormod. No les llevó mucho tiempo] ... pues la casa era muy pequeña. Abrieron la puerta de la habitación y allí había tanto humo que no vieron nada. Había un olor tan fétido a humo que permanecieron en la casa menos tiempo que lo que hubiesen hecho de no haber habido humo. Salieron y revisaron el resto de la propiedad. Entonces dijo Tordis: 'Me parece que debido al humo no pude ver bien lo que había en la habitación. Subamos al techo y destapemos la chimenea para que el

humo salga y podamos ver desde arriba quién está en la habitación'... [Eso hicieron y pudieron observar toda la habitación, pero] sólo vieron la silla de Grima en el centro. Vieron a Tor con el martillo grabado en el respaldo de la silla, pero no vieron a Tormod. Entonces bajaron del techo y se dirigieron a la puerta. Tordis dijo entonces: 'Todavía sobrevive el paganismo en la casa de Grima porque en el respaldo de su silla está labrada una imagen de Tor'. Grima contestó: 'Sólo ocasionalmente llego a la iglesia a escuchar lo que enseñan los sacerdotes, pues tengo un largo viaje y somos pocos en casa. Cuando veo una imagen labrada de Tor hecha de madera que puedo romper y quemar en cualquier momento, recuerdo mejor cuánto más grande es Él que ha creado cielo y tierra, las cosas visibles y las invisibles, que otorgó vida a todo y con quien el hombre no puede medirse'. [En vista de que Tordis sigue desconfiando, Grima le advierte que Dios no perdona al que no cree en la verdad cuando la ha visto y con esto los visitantes parten]

Nos pareció que esta cita merecía ser incluida en toda su extensión, pues permite comprobar que en relatos como éste el mundo sobrenatural parece estar presente de modo casi palpable sin que, en ningún momento, se ponga en duda su existencia real. Permite observar la importancia de los sueños, por un lado aquéllos que ayudan a conocer lo que hasta entonces se desconocía y, por otro lado, los premonitorios. De Grima se dice que "tenía muchos conocimientos" y que "era una buena médica y entendía algo de magia". Vuelve a aparecer aquí la vinculación entre magia y sabiduría y, por otra parte, la idea, imperante en Occidente en general, del arte de curar relacionado con poderes extraordinarios, habitualmente propios de mujeres. En el susurrar de Grima seguramente debemos entender encantamientos que ella pronunciaba para volver invisible a Tormod y la imagen de Tor ayudaba a obrar esa magia. También es interesante cuando Tordis reprocha a Grima por los resabios de paganismo: ésta invierte la situación al advertir a su adversaria que Dios no perdona a aquéllos que no creen en lo que han visto. En este caso, el paganismo coexiste y actúa simultáneamente con el cristianismo.

En las sagas aparecen también fenómenos de magia provocados por muertos como, por ejemplo, un caso que se registra en la *Saga de Eyrbyggja*. A la muerte de uno de los protagonistas –que, en vida, se ha caracterizado por su maldad–, después de la puesta del sol nadie encuentra paz: los bueyes que fueron usados durante su entierro son montados por demonios hasta que perecen, los animales que pastan cerca de la tumba enloquecen y aúllan hasta morir, el pastor regresa corriendo porque lo persigue el difunto, más tarde aparece muerto con el cuerpo negro como carbón y todos los huesos quebrados, muchas de las ovejas que pastan en el valle aparecen muertas y las restantes vagan hasta los montes y allí desapare-

cen, las aves que se posan en el mojón de la tumba caen muertas y, en la casa, de noche se escuchan fuertes ruidos, como si alguien estuviese sentado sobre el techo. Finalmente, cuando en invierno el difunto se le aparece a su esposa –que casi enloquece y acaba por morir–, la gente resuelve abandonar no sólo la casa, sino la propiedad entera pero el fantasma frecuenta todo el valle –que queda desamparado–, mata a algunos y otros salvan la vida huyendo. Al llegar la primavera se resuelve mudar al difunto; al abrir la tumba su cuerpo aparece incorrupto y de aspecto horrible. Su traslado provoca grandes dificultades pero, finalmente, queda en paz cuando es enterrado en otro sitio[36].

Asimismo, hemos encontrado otros disturbios provocados por fantasmas de personas que han muerto. Nuevamente es la *Saga de Eyrbyggja* que refiere el caso de una mujer que, al no haberse cumplido su última voluntad, causa un sinfín de problemas en el camino de su entierro –como, por ejemplo, en una de las escalas del viaje su fantasma se les aparece totalmente desnudo a los presentes, prepara y sirve una comida que es consumida sin causar daño después que en la casa se ha asperjado agua bendita[37]–. En este fragmento encontramos la única referencia a la desnudez en relación con la magia. En Escandinavia, la desnudez generalmente era considerada infamante pero aquí parece evidente que su simbología es otra. Nos permitimos citar sobre este tema a Mircea Eliade, quien sostiene que, en general, la desnudez está asociada a la magia erótico-agraria en relación con la fertilidad[38], pero ignoramos si es válido aplicar esta interpretación en el caso citado.

En la *Saga de Egil*, también se registran numerosos fenómenos sobrenaturales. El linaje del héroe de esta saga presenta, desde el comienzo, rasgos especiales. Del abuelo de Egil se decía que, al declinar el día, se transformaba en lobo y el mismo Egil, a lo largo de la saga, en más de una ocasión se vale de la magia obrada por medio de runas. Al respecto, debemos recordar que las runas fueron la primera forma de escritura de los pueblos germanos, adquirida probablemente al entrar en contacto con el mundo mediterráneo como consecuencia de las grandes migraciones de alrededor del siglo II. La posesión de la escritura siempre fue un medio para el ejercicio del poder; era un instrumento misterioso que otorgaba facultades a quien la dominaba. Es probable que, en el mundo escandina-

---

[36] *Eyrb.*, pp. 93-95.

[37] *Ibídem*, pp. 131-134.

[38] Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974, vol. II, p. 112.

vo, haya conservado durante mucho tiempo la condición de instrumento mágico, dada la dificultad implícita en su empleo en vista de que solían ser grabadas sobre madera o piedra. Tenemos noticias de que se utilizó el alfabeto en la redacción de la Biblia de Ulfilas y, ya en Escandinavia, las runas fueron usadas en inscripciones sobre piedras y estelas erigidas a la memoria de algún difunto querido o de un personaje importante y en oscuras invocaciones de probable significado mágico. En relación con la difusión de las runas, Jenny Jochens –en sus estudios sobre género y magia– señala que la introducción del alfabeto rúnico coincidió con el afianzamiento del Estado, acompañado de un aumento del poder de los varones, quienes eran además los que manejaban la escritura, en vista del esfuerzo físico requerido[39]. De hecho, no hemos encontrado noticias que atestiguarían el manejo de runas por mujeres. En la *Saga de Egil*, en dos instancias el héroe se vale de runas mientras pronuncia hechizos dirigidos contra sus enemigos, nada menos que el rey Eirk Hacha Sangrienta y su esposa Gunnhild quien, a su vez, era dueña de poderes mágicos. En el primero de los fragmentos de la *Saga de Egil* que aquí nos interesan, leemos que la reina intenta matar a Egil haciéndole servir cerveza envenenada sobre la que se ha hecho un signo especial. Egil, tras recibir el cuerno que contenía la cerveza, "...desenvainó su cuchillo y lo clavó en la palma de su mano, tomó el cuerno, grabó runas sobre él y lo frotó con su sangre. Después compuso este verso:

> Grabo runas sobre el cuerno,
> Las froto con la sangre roja,
> Con estas palabras hechizo
> El cuerno del buey salvaje;
> Bebamos y traguemos
> El brebaje ofrecido por la esclava,
> ...
> Esta cerveza mucho debería hacer por nosotros

Entonces el cuerno se partió y la bebida se derramó sobre la paja que cubría el piso[40]. En este fragmento volvemos a encontrar la vinculación entre magia y encantamientos, y lo mismo observamos en la segunda cita procedente de la misma saga. En esta ocasión, Egil y sus hombres están a punto de partir de Noruega al cabo de reiterados choques con el rey y su

---

[39] Jochens, "Magie...", p. 348.

[40] *Egil's Saga* (trad. e introd. de Hermann Pálsson y Paul Edwards), Harmondsworth, Penguin Books, 1978, p. 101.

esposa: "... cuando estuvieron preparados, Egil bajó a tierra en la isla, tomó una rama de avellano y se dirigió a un peñasco orientado hacia tierra firme. Luego tomó una cabeza de caballo, la clavó sobre el palo y pronunció estas palabras formales: 'Clavo aquí este palo insultante contra el rey Eirk y la reina Gunnhild' –y volviendo la cabeza de caballo en dirección a tierra firme continuó– 'y pronuncio este insulto contra los espíritus que guardan este país, para que cada uno de ellos se desoriente, que no puedan discernir ni encontrar el lugar donde viven hasta que no hayan arrojado del país al rey Eirk y a la reina Gunnhild'. A continuación, clavó el palo en una hendidura del peñasco y allí lo dejó con la cabeza del caballo dirigida a tierra firme, grabó runas sobre el palo al tiempo que declamaba el texto de su discurso formal. De inmediato subió a bordo, izaron la vela y se dirigieron a mar abierto"[41].

No hemos podido averiguar el significado de la cabeza de caballo en el contexto de esta saga. En el mundo germánico, cabezas de caballo clavadas sobre altos postes se supone que desempeñaron un papel protector de la casa, pero no parece ser el sentido en este caso. De hecho, debido a luchas sucesorias que no los favorecieron, al poco tiempo Eirk y Gunnhild se vieron obligados a abandonar Noruega para refugiarse en Inglaterra donde Eirk, al servicio del rey Athelstan, recibió Northumbria a cambio del compromiso de defender ese territorio de escoceses e irlandeses. Entonces, la saga refiere que "... la reina Gunnhild logró por medio de la magia que Egil nunca encontrara paz en Islandia hasta tanto ella hubiese vuelto a verlo"[42]. En esta última cita se nos presenta nuevamente la reina Gunnhild como hechicera. La primera noticia de ella aparece en la *Saga de los Reyes* de Snorri Sturlasson al referir el viaje iniciático de Eirk[43], que lo llevó hasta los confines del mundo conocido por los vikingos. Al pasar por Laponia, sus hombres encontraron en una choza a una hermosísima joven que dijo llamarse Gunnhild y les contó que su padre vivía en Hålogaland –el extremo norte de Noruega lindante con las tierras laponas– y que la había enviado a aprender artes mágicas con los dos lapones más sabios. Por medio de engaños, lograron matarlos y Gunnhild partió con Eirk[44]. Algunas páginas más adelante se describe así a Gunnhild: "... era

---

[41] *Egil...*, p. 148.

[42] *Egil...*, p. 151.

[43] Eirik era el hijo preferido del rey Harald Cabellera Hermosa quien fue el primero en lograr, aunque fugazmente, la unificación de Noruega bajo su autoridad. Su largo reinado se extendió aparentemente durante más de medio siglo desde el último tercio del siglo IX hasta aproximadamente el año 933.

[44] Snorri Sturlasson, *Saga de los Reyes...*, pp. 71-72.

una mujer sumamente hermosa, inteligente y entendida en magia, amable en el hablar, pero llena de intenciones secretas y cruel"[45]. En la *Saga de los Reyes*, la siguiente noticia de Gunnhild es la de su conversión al cristianismo durante el exilio en Northumbria[46] y, a partir de ese momento, en vista de la temprana muerte de Eirk, su papel se torna en madre consejera e incitadora de sus hijos pero el texto calla eventuales acciones de Gunnhild relacionadas con la magia. Sin embargo, en otras sagas ella sigue valiéndose de sus dotes mágicas, como en la *Saga de Egil*. En ésta, el protagonista dispone de una sola noche para componer un poema que lo reconciliará con el rey Eirk. Una golondrina insiste en cantar en su ventana y él sólo logra su objetivo cuando un amigo se pasa la noche ahuyentándola. Esto es obra de Gunnhild aunque ignoramos si la golondrina es ella misma transformada en ave o si ha sido enviada por ella[47]. Asimismo, en la *Saga de Njal*, Gunnhild se siente traicionada pues un joven islandés que ha sido su amante y que le ha dicho que no tiene amor en Islandia, le anuncia que regresará a su tierra. Ella entonces pronuncia sobre su amante un hechizo de modo que él disfrutará de cuanta mujer quiera, menos de aquélla a quien verdaderamente ame. Este hechizo conducirá al fracaso del matrimonio del joven, que acabará en divorcio[48].

La intervención de lapones en la esfera de la magia no termina con el episodio en que los vimos enseñando artes mágicas a Gunnhild. Los lapones, llamados *fineses* en las sagas, junto con sus parientes finlandeses, casi siempre desempeñan un papel relacionado con fenómenos sobrenaturales. Las sagas dejan la sensación de que todos ellos tienen la capacidad de obrar hechizos, como en el episodio según el cual el rey Harald Cabellera Hermosa se enamoró de una joven lapona con quien se casó para caer a continuación en un estado que puede definirse de locura de amor, al punto de que, durante varios años, quedó incapacitado para cumplir con sus obligaciones como rey. Cuando ella murió, su aspecto se mantuvo como si siguiese con vida y Harald, durante tres años, estuvo de duelo junto a su cadáver. Cuando finalmente la movieron, de su cuerpo se desprendió un terrible hedor y cuando la cremaron huyeron de su cuerpo culebras, salamandras, ranas y sapos[49], todos ellos animales que, en el imaginario medieval, suelen ser representación de lo diabólico.

---

[45] *Ibídem*, p. 80.

[46] *Ibídem*, p. 83.

[47] *Egil...*, p. 156.

[48] *Njal...*, pp. 48-53.

[49] Snorri Sturlasson, *Saga de los Reyes...*, pp. 66-67.

Concluimos así el inventario de los fenómenos sobrenaturales que, con mayor frecuencia, se encuentran en las sagas de islandeses. Estos fenómenos incuestionablemente hicieron lo suyo para amenizar los relatos. Los autores parecen cuidarse de no cargar las tintas sobre ellos cuando refieren hechos ocurridos después de la conversión del mundo nórdico al cristianismo. Acaso fue uno más de los factores que les hicieron dedicar tanto espacio a las sagas de los primeros linajes que poblaron Islandia, amén del indudable interés anticuario que representan para una sociedad aislada –en la que, en mayor o menor grado, todos se conocían y probablemente a todos les interesaba saber el pasado de la propia familia o de aquéllas de vecinos cercanos y distantes–. Insistimos que las sagas deben haber tenido un importante papel en la transmisión de las conductas socialmente aceptables o de otras censurables.

Cuando, después de la implantación del cristianismo, en el mundo escandinavo se redactaron los primeros códigos de leyes –hasta entonces transmitidas oralmente–, en ellos se incluyeron capítulos que contenían la legislación específicamente cristiana. Uno de los cuerpos de leyes que sirvió de modelo a otros, fue el que se aplicaba en la Asamblea de Gulen, en el oeste de Noruega. Aquí observaremos lo que dispone con relación a la esfera de los fenómenos sobrenaturales. Comprobamos que reciben el castigo de ser declarados fuera de la ley quienes hacen predicciones, quienes las obedecen y los que pronuncian encantamientos, mientras las mujeres que se dedican a encantamientos y magia pierden sus bienes. Asimismo, es condenada la construcción de túmulos y altares para celebrar culto a los antepasados y la celebración de sacrificios[50]. En este trabajo no hemos analizado estos últimos por haberlos considerado fuera del alcance de este estudio. En cambio, las restantes prácticas, condenadas por la ley cristiana, coinciden con los fenómenos que hemos analizado.

Deseamos dedicar un corto espacio a las conclusiones de Jenny Jochens en materia del papel desempeñado por mujeres y varones en la esfera de lo mágico, en vista del interés que las mismas tienen para nuestro propósito. Esta autora comienza diciendo que, en el mundo germánico, la adivinación parece haber sido privilegio de las mujeres y que sólo tardíamente los varones accedieron a participar en la esfera de la magia y de la adivinación, tanto intuitiva como inductiva. Al respecto, esta autora propone dos explicaciones posibles. Según la primera, los varones sólo ingresaron al ejercicio de la magia con la introducción del panteón de dioses indoeuropeos, que estuvo acompañada de un deterioro de la posición de

---

[50] *Gulatingslovi* (trad. K. Robberstad), Oslo, Det Norske Samlaget, 1969, pp. 42-44.

las mujeres en la sociedad. Para la segunda interpretación, el desplazamiento de las mujeres del campo de actividades relacionadas con lo sobrenatural se habría producido como consecuencia de la consolidación del Estado y la creciente concentración de poder en manos de los hombres –que ya no pudieron aceptar que las mujeres controlasen una esfera tan importante como era la predicción de los acontecimientos futuros y la capacidad de influir sobre los mismos por medio de ritos y ceremonias mágicos–. Ya dijimos algo sobre esto cuando mencionamos las runas y el dominio de la escritura por parte de los varones. Finalmente, deseamos destacar un hecho cuya importancia nos parece que no ha sido debidamente enfatizada por la investigación. Se trata de la influencia ejercida, en la esfera de lo mágico y sobrenatural en general, por el mundo lapón. A menudo, se han rastreado las influencias del mundo céltico en el campo de la magia y, seguramente, las mismas existieron. Pero nos parece que tanto o más importantes fueron las influencias procedentes del norte. Recordemos que el mundo escandinavo, desde tiempos inmemoriales, estuvo en contacto con el pueblo lapón. Tengamos en cuenta que lapones, finlandeses y, más hacia el este, los samoyedos descendían de un mismo tronco étnico. Esto nos debería sorprender, especialmente considerando que se trata de pueblos nómades vinculados a través de tierras que no presentan demasiados accidentes geográficos y que, a lo largo del corredor que va desde Siberia hasta Laponia durante siglos –por no decir milenios– se deben haber operado intercambios culturales, como sería, por ejemplo, el conocimiento y la utilización de prácticas chamánicas. Éstas, a su vez, pudieron ser transmitidas al mundo escandinavo con la mayor facilidad, en vista de sus frecuentes contactos e intercambios económicos con los lapones. Por consiguiente, nos parece que no es raro que hayamos encontrado en Groenlandia la celebración de una sesión de adivinación con un neto carácter chamánico. Este tema merece ser analizado en profundidad en busca de respuestas a los interrogantes que permanecen abiertos.

LAS APARICIONES DE LOS SANTOS EN LA HAGIOGRAFIA ALTOMEDIEVAL CASTELLANA: ESTRUCTURA Y FUNCION

ARIEL GUIANCE
(CONICET - Universidad de Córdoba)

Dentro de ese complejo *corpus* que constituye el género hagiográfico en la Edad Media, la manifestación de lo sobrenatural y lo maravilloso aparece como una de las coordenadas básicas de formulación del mismo. Considerados por largo tiempo como una simple prueba de que la voluntad de Dios se ejecutaba a través del santo, esos hechos o señales fuera de lo común suponen, por el contrario, una particular forma de interpretación del fenómeno sagrado y, sobre todo, de la relación que unía al hombre medieval con la Iglesia y la religión. Así, milagros, visiones, profecías y otros acontecimientos extraordinarios son evidencias claras de la función social que tenían tales sucesos dentro de la concepción mental de la época y de las necesidades de los hombres. Junto a ello, también debemos considerar la manera en que esos mismos prodigios eran interpretados por las autoridades eclesiásticas. Estas oscilaron entre el deseo de impugnar cualquier hecho que estuviera teñido de matices mágicos o paganos pero, a la vez, se preocuparon por ejercer una labor catequética y doctrinal –labor que necesitaba de lo sobrenatural para lograr un claro arraigo en casi todos los sectores sociales–. Estamos, pues, en el límite entre la ortodoxia y la heterodoxia, entre lo sagrado y lo profano, límite que –contrariamente a lo que se pensó durante largo tiempo–, fue varias veces transpuesto no sólo por la mayoría de la población sino también por los propios hombres de la Iglesia[1].

---

[1] Un claro ejemplo de esa relación entre lo sagrado y lo profano en el mundo medieval, según la óptica eclesiástica, puede verse en el libro de Jean-Pierre ALBERT, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990.

En este trabajo, se ha seleccionado –dentro de esas manifestaciones maravillosas a las que se hizo referencia– las apariciones de personajes celestiales que figuran en las hagiografías castellanas de los siglos V a XI[2]. Estos fenómenos comprenden tanto las visitas que realizan los santos (en general, tras su muerte) a determinados personajes –por lo común, actuando como voceros de un anuncio celestial–, como aquéllas que son percibidas por los propios elegidos de Dios –aparición de ángeles, la Virgen u otros seres sobrenaturales que se presentan ante ellos con distintos fines– y las que son protagonizadas por terceras personas –es decir, que incluyen a receptores de la aparición y a protagonistas de éstas que no corresponden al santo biografiado en ninguno de los dos papeles antedichos–. Por cierto, este tercer género de prodigios no ocupará nuestra atención en las páginas que siguen –sólo nos interesan aquéllos que, precisamente, centran su atención en la figura del santo y su entorno–. Fuera de esto, intentaremos determinar qué funciones cumplen dichas apariciones en el contexto de la leyenda hagiográfica que las refiere y a qué recursos ha apelado el autor de tales leyendas para dar validez y coherencia al relato de las mismas.

Ahora bien, antes de comenzar me parece importante hacer una aclaración: en general, los estudios especializados en este tema de las apariciones suelen referirse al grupo de relatos que narran estos sucesos como "visiones" o "literatura visionaria". Sin embargo –y siguiendo una tendencia que ya expresara en otro trabajo[3]–, en estas páginas he preferido hablar de "literatura de apariciones" o bien me he referido a las "visiones" de los santos sólo en el marco del acto de percepción que supone la propia aparición. La razón de esta elección responde a motivos evidentes: por un lado, el término *visión*, en el pensamiento medieval, no tuvo el mismo sentido que en el actualidad –y ni siquiera tuvo un sentido único–. La visión siempre supuso un marco ambiguo de desarrollo, fluctuando entre lo real y lo imaginario. Por otro lado, las visiones comprenden experien-

---

[2] El libro clásico sobre este tema –en lo que se refiere a la Península Ibérica– es el de William CHRISTIAN, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990. Sin embargo, la presentación que aquí se desarrolla sobre el asunto difiere de la tesis de Christian no sólo en el marco temporal considerado sino –sobre todo– en el tipo de documento tratado. El propósito fundamental del autor citado es analizar la lectura eclesiástica y social del fenómeno de las apariciones en base a los procesos abiertos por las autoridades de la Iglesia para establecer la autenticidad de los mismos. En este caso, en cambio, sólo se indagará en la lectura hagiográfica que tenían esas apariciones y las funciones que éstas cumplían en el discurso doctrinal y religioso. No obstante esto último, no cabe duda que se apelará al libro de Christian como obra de referencia imprescindible.

[3] Me permito remitir a mi libro *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, p. 133 y ss.

cias de variado contenido –viajes de personajes celestiales o terrenales hacia uno u otro mundo respectivamente, mensajes proféticos, trances místicos, etc.–. De hecho, si aceptamos la definición de Peter Dinzelbacher, *visiones* son todas aquellas vivencias humanas –*Erlebnisformen*– que ocurren fuera del mundo circundante y se concretan por medio de la intervención de una fuerza exterior[4]. Por consiguiente, las modalidades de dichas experiencias pueden alcanzar las más variadas características (como señalamos, desde el viaje al más allá hasta la aparición del santo propiamente dicha).

Por su parte, en lo que atañe al primer punto –la ambigüedad discursiva que, en la Edad Media, el pensamiento (sobre todo, eclesiástico) desarrolló en torno a las visiones– es significativo señalar que éstas generalmente oscilaron entre la aceptación total de su contenido hasta la absoluta negación, posiciones fundamentadas en la fuente inspiradora que se suponía tenía la visión –Dios o el diablo–. Así, basándose en las palabras de san Pablo en la segunda epístola a los corintios (XI, 14), en la que señalaba que "el mismo Satanás se transforma en ángel de luz" –idea luego desarrollada por san Atanasio en el siglo IV–, la institución eclesiástica se reservó progresivamente el derecho de determinar el origen de toda visión. Esta, a su vez, fue clasificada por san Agustín en tres tipos: corporales, imaginativas e intelectuales[5]. Tal clasificación fue retomada –para el caso castellano– por san Isidoro, quien consideró a las visiones como uno de los siete géneros de las profecías (los restantes serían el éxtasis, el sueño, la nube, la voz del cielo, la parábola y el "lleno del Espíritu Santo"). Según el mismo autor, las visiones se dividen –tal como lo entendía san Agustín– en oculares, espirituales –por las cuales "formamos imaginación según lo que sentimos por medio del cuerpo"– e intuitivas (las únicas que dan certeza de las dos anteriores)[6].

Pese a las variaciones que esa concepción agustiniana sufriría a lo lar-

---

[4] Peter DINZELBACHER, *Revelationes*, Turnhout, Brepols, 1991 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 57), pp. 16-17 –con abundante bibliografía y un catálogo de las principales visiones medievales (en el sentido más amplio del término)–. Véase también, del mismo autor, el artículo "Jenseitsvisionen", en la *Enzyklopädie des Maïchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 1992, cols. 533-46.

[5] Cfr. Michel MESLIN, "Dons merveilleux", en *Le merveilleux. L'imaginaire et les croyances en Occident*, París, Bordas, 1984, pp. 160-61. La exposición de esta teoría, por parte de san Agustín se encuentra en el *De Genesi ad litteram*, lib. XII, cap. 6 y ss.

[6] SAN ISIDORO, *Etymologiae*, lib. VII, cap. 8 –t. I, p. 670 de la ed. de José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero, Madrid, BAC, 1993–: "Alia tria genera visionum [esse] dixerunt. Vnum secundum oculos corporis... Alterum secundum spiritur, quod imaginamur ea quae per corpus sentimus... Tertium autem genus visionis est, quod neque corporeis sensibus,

go de la Edad Media –en particular, debemos mencionar la "racionalización" del esquema tras el siglo XII, merced al aporte de la teoría aristotélica–, lo que se mantuvo firme es ese recelo general hacia todo tipo de visiones, al menos, desde el punto de vista del discurso ideológico dominante. Ese recelo se sustentaba no sólo en la citada influencia demoníaca sino, además, en la peligrosa relación existente entre visión y sueño. Ya vimos que san Isidoro consideraba al sueño como un género de la profecía. Los sueños –al igual que las visiones– también eran claramente diferenciados entre "verdaderos" y "falsos", conforme su origen divino o satánico. Es decir que se repite en ellos la misma argumentación clasificatoria de las visiones, siguiendo un esquema análogo de rechazo de su contenido más que de la categoría en sí misma[7]. Un ejemplo de esta última idea lo encontramos en la persona de Alfonso el Sabio: este monarca (en la segunda mitad del siglo XIII) definía a la *visión* como:

> ...cosa que non veen como çiertamientre. Et porque esto non puede omne uer ssinon en dos ssazones –la vna, quando está el omne entre dos sentidos, de guisa que non es omne bien salido del vno nin entrado en el otro, assí como entre uelar e dormir; o entre cuydar omne tan ffirmemientre, estando despierto, que sse le oluide la çertedunbre de la obra en que ssee por la voluntad de la antoiança en que non es caydo aun del todo–, et por ende los que asacauan creençias e ssectas e opiniones de tales visiones [...], bien se puede entender que non era rraygado el ssuenno donde tal creençia sse mouye nin podríe sser firme ninguna cosa que ssobre tal rrazón ffuesse.
>
> Onde, por todas estas rrazones ssobredichas, todos los que en ellas creyen non auyan ffirmes crençias nin ley uerdadera.[8]

---

neque illa parte animae qua corporalium [rerum] imagines capiuntur, sed per intuitum mentis quod intellecta conspicitur veritas...". El origen demoníaco de las visiones también fue analizado por san Isidoro en sus *Sententiae*, lib. III, cap. 6 –pp. 417-21 de la ed. de Julio Campos e Ismael Roca, Madrid, BAC, 1971–.

[7] Cfr. Jacques LE GOFF, "Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval", en *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*, París, Gallimard, 1977, pp. 299-306; *id.*, "Le christianisme et les rêves (IIe-VIIe siècle)", en *L'imaginaire médiéval. Essais*, París, Gallimard, 1985, pp. 265-316; Jean VERDON, *La nuit au Moyen Age*, París, Perrin, 1994, p. 221 y ss.; Pierre-André SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale, XIe-XIIe siècles*, París, Cerf, 1985, p. 135 y ss. y Steven KRUGER, *Il sogno nel Medioevo*, Milán, Vita e Pensiero, 1996, pp. 9-38. Véanse igualmente las páginas que le ha dedicado al tema Jean-Claude Schmitt en su libro *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994, p. 58 y ss.

[8] ALFONSO el SABIO, *Setenario* (edición de Kenneth Vanderford), Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, 1945, pp. 48-49. Esta obra, según el editor, corresponde a una primera versión de las *Siete Partidas*, unida a un elogio de Fernando III (loa, quizás, original del propio Alfonso X).

Por su parte, a fines del siglo XV, el cronista Alfonso de Palencia otorgaría al término "visión" –como señalamos, conforme las variantes históricas del mismo– el sentido de "fantasma... *Visio* es la vision a manera de sueño quando se declara al ombre despierto lo que en sueños le fue reuelado"[9]. A su vez, fantasma es "gesto figurado en el animo de lo que nunca vimos y es vision vana en sueños que no significa nada"[10]. Pese a lo elíptico de ambos pasajes –sobre todo, el primero– no cabe duda que se seguía manteniendo esa ambigüedad argumental que, por un lado, negaba el contenido de una visión auténtica –en términos más categóricos que antes– aunque, al mismo tiempo, dejaba planteada la posibilidad de experimentarlas.

Por cierto –y en el caso que nos ocupa–, este recelo hacia las visiones generalmente no correspondía cuando el beneficiario de las mismas era un santo, a quien se le reservó progresivamente ese don divino. De cualquier forma –y aun en esas circunstancias–, la ambigüedad de la visión siguió perturbando el pensamiento de los hagiógrafos. ¿Será por ello que Gonzalo de Berceo pone en boca de santo Domingo de Silos –después de una experiencia en el más allá que éste protagonizara– el siguiente pedido a los monjes de su comunidad?:

> Demás bien vos lo ruego, pídovoslo en don,
> que yaga en secreto esta mi confessión,
> non sea descubierta fasta otra sazón,
> fasta salga mi alma, desta carnal presón.[11]

Estas palabras de Berceo creo que nos sirven para adentrarnos en el otro aspecto controvertido de este tema de las visiones medievales (en especial, al considerar el caso de las apariciones de seres celestiales). Santo Domingo pide no se difunda su experiencia hasta después de su muerte, lo que nos obliga a volver al problema del *contenido* de todas estas aventuras sobrenaturales. Quizás, el punto principal en el análisis de todo este género literario (articulado en torno a las visiones) no pase sólo por el carácter celestial o demoníaco que tenía sino por el discurso que transmi-

---

[9] ALFONSO de PALENCIA, *Universal Vocabulario* (edición de John Hill), Madrid, Real Academia Española, 1957, p. 198. En este caso, se trata de un diccionario en latín y romance –con fuerte impronta goticista– que el cronista compuso en 1490, a pedido de Isabel la Católica.

[10] *Ibídem*, p. 76.

[11] GONZALO de BERCEO, *Vida de Santo Domingo de Silos* (ed. de Brian Dutton), Londres, Tamesis Books, 1978, c. 247, p. 73.

tía –diferencia que nos permite matizar una supuesta contradicción entre niveles del fenómeno religioso medieval–. En particular, creo que una de las claves de todo este asunto radica en la fijación de dichas experiencias al texto escrito. Al hacer esto, el relato de una aparición (y cualquier otro tipo de manifestación sobrenatural) transformaba sus posibles elementos "populares", esto es, propios de una mentalidad histórica, en conceptos aceptados y oficialmente reconocidos como parte de una manifestación divina (es decir, se "sacralizaba" la historia). Así, nos acercaríamos a una dimensión del relato como producto de una creación –con todas sus posibilidades– y dogma a la vez (de la misma manera que la leyenda hagiográfica, según Alain Boureau, expresaba plenamente "lo sagrado, tanto como la doctrina"[12]).

Conforme, pues, con los matices apuntados, analicemos ahora de qué manera se presentan esas historias de apariciones de los santos y otros seres celestiales en las hagiografías castellanas, teniendo siempre en cuenta ese doble carácter del relato como producto de la creación de un autor y, a la vez, como hecho sagrado –circunstancia esta última tanto más significativa en el marco de una religión que necesitaba completar las lagunas que dejaba el texto evangélico y que tenía una gran "apetencia visual de lo divino"[13]–.

El santo como testigo de la aparición

Considerada la hagiografía más antigua compuesta en la Península Ibérica, el conocido *Peristephanon* de Aurelio Prudencio constituye un primer modelo para analizar este tema de las apariciones en el género que nos ocupa[14]. Redactado en los primeros años del siglo V, el texto comprende una serie de catorce himnos dedicados a mártires occidentales –entre ellos, seis hispanos–. Precisamente, en el poema más extenso de la obra –correspondiente a san Vicente de Zaragoza–, encontramos el primer tipo de hecho sobrenatural al que hicimos referencia: el santo como testigo de una aparición celestial[15]. En efecto, mientras estaba en la cárcel, Vicente

---

[12] Alain BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, París, Les Belles Lettres, 1993, p. 20.

[13] *Ibídem*, p. 19.

[14] Aurelio PRUDENCIO, *Obras completas* (ed. de Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez), Madrid, BAC, 1981 –de no indicarse lo contrario, ésta será la ed. que cite en lo sucesivo–. Para la figura y la obra de Prudencio, véase *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, 1973, p. 2031.

[15] A fin de no abundar en citas, véase todo lo siguiente en vv. 270-369, pp. 572-78.

observa una noche que la celda se llena de una "luz esplendorosa", que el grillete que sujetaba sus pies salta en pedazos y que los trozos de vasijas rotas que cubrían el suelo –y que sus verdugos habían dejado para lacerar el cuerpo del santo– se convertían en delicadas flores. De inmediato, se le apareció "gran número de ángeles", quienes se dirigieron a él instándolo a dejar "este vaso quebradizo y pobre [*i.e*, el cuerpo] de trabazón terrena entretejido, que disgregado se deshace y, libre, ven al cielo". Tenemos aquí el ejemplo temprano de una categoría de aparición que se tornaría muy común en la literatura hagiográfica posterior. Se trata de lo que podríamos llamar "apariciones activas", en la medida en que éstas cumplen una función específica en la vida del santo, normalmente como ejecutoras de una decisión de Dios. La aparición, por ende, interviene en la hagiografía como un acto más de ésta y no sólo como un simple mensaje o anuncio que es recibido por el santo. En otras palabras, son apariciones "pragmáticas", impulsoras de determinados hechos o sucesos –que no tendrían lugar de no mediar las mismas–.

En el caso particular de san Vicente, esa aparición subraya el inminente deceso del mártir. Conforme lo señalara Michael Roberts, la misma establece la ruptura del santo con la carne –es decir, el abandono de lo terrenal–, apelando a la imagen de la ruptura de las cadenas y grilletes que sujetaban a este personaje[16]. En otros términos, se articula un paralelismo "entre *vincula carnis* y *vincula carceris*"[17]. En este contexto, la aparición ejecuta la voluntad divina pese a los deseos de los verdugos, que deseaban seguir torturando al mártir. Por lo demás, el mismo suceso también incluirá otra de las coordenadas clásicas de este tipo de fenómenos: la posible presencia de un testigo de la aparición –más allá del santo protagonista–. En el ejemplo planteado por Prudencio, dicho testigo es un guardiacárcel, quien observa al mártir liberado y las vasijas transformadas en flores. En cambio, el citado personaje no llega a ver a los ángeles y demás seres que convocan a Vicente –indudablemente, por su condición de pagano–. Por último, la aparición también actuará sobre este guardiacárcel ya que, tras el hecho maravilloso que observa, "súbitamente a Cristo se convierte".

En síntesis, tenemos aquí un desdoblamiento de la aparición que podría equipararse a dos de los modelos propuestos por Christian: en el primero, "una o más figuras divinas [...] se aparecen, 'en carne y hueso' por así

---

[16] Michael ROBERTS, *Poetry and the cult of the martyrs. The* Liber Peristephanon *of Prudentius*, Ann Arbor, Michigan University Press, 1993, p. 74.

[17] *Ibídem*, p. 75. Cf. Victor SAXER, "La passion de S. Vincent diacre dans la première moitié du Ve siècle. Essai de reconstitution", *Revue d' études augustiniennes*, 35 (1989), 275-97.

decir, a uno o más videntes [...]. La segunda categoría abarca los signos [...], esto es, fenómenos que pueden ser verificados de un modo independiente por los sentidos"[18].

Tras este temprano ejemplo, el empleo de las apariciones por parte de la hagiografía se habrá de retomar en la tradición visigoda. Sin embargo, la utilización de este recurso, en tal época, fue específica y no estuvo extendida a todo el género hagiográfico. De hecho, este tipo de manifestación sobrenatural sólo se aprecia en aquellos relatos que, de manera consciente, plantean una similitud con parámetros prexistentes. Es el caso, por ejemplo, de las *Vitas sanctorum patrum emeretensium*, un texto del siglo VII redactado –según lo expresa su autor en el prólogo del mismo– a partir del modelo que brindan los *Diálogos* de Gregorio Magno[19]. Por el contrario, no hay signos de apariciones ni de anuncios del más allá en las contemporáneas *De viris illustribus* de san Ildefonso, la *Vita Sancti Fructuosi*, el *Elogio de san Julián* de Félix de Toledo y el de *Viris illustribus* de san Isidoro de Sevilla. Biografías de personajes recientemente fallecidos y cuyo renombre dentro de la Iglesia estuvo dado por su obra y su personalidad, ninguno de estos santos se caracterizó –conforme a sus hagiógrafos– por sus dones sobrenaturales. Incluso en el caso de la vida de san Fructuoso, que ofrece varios milagros realizados por éste –entre ellos, un exorcismo, botes perdidos que vuelven solos a la costa, libros que caen al agua y no se humedecen, etc.– no se ofrece testimonio alguno de apariciones celestiales[20].

Por el contrario, las *Vidas de los Padres de Mérida* refieren varias experiencias sobrenaturales, de muy diverso tipo. Entre éstas se cuenta un auténtico viaje al más allá –protagonizado por un muchacho, Augusto[21]–. De la misma manera, hay narraciones de apariciones de santos a ciertas personas, amonestando por faltas cometidas o anunciando determinados acontecimientos –casos que analizaremos más adelante–. Por último, también hay ejemplos como los que nos ocupan, es decir, cuando es el propio santo el testigo de la aparición. En particular, esto es lo que le sucede al obispo Masona quien –tras haber sido apartado de la sede de Mérida por orden del rey Leovigildo–

---

[18] CHRISTIAN, *op. cit.*, pp. 18-20.

[19] Joseph GARVIN (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington, The Catholic University of America, 1946, p. 136: "Virorum orthodoxorum maximeque catholicorum prorsus vera esse nullus ambigeat miracula quae sanctissimus egregiusque vates Romanae praesul urbis Gregorius, inflammatus paracliti charismate Spiritus, Dialogorum in libris veridico edidit praenotationis stylo...".

[20] Véase Frances NOCK (ed.), *The Vita Sancti Fructuosi*, Washington, Catholic University of America Press, 1946.

[21] Me he ocupado de este relato en *Los discursos...*, p. 383 y ss.

fue visitado por santa Eulalia para obligarlo a volver a su silla episcopal. Retirado a un monasterio tras la orden dictada por el monarca, el santo solía rezar frecuentemente en la capilla de este cenobio. Un día –no se indica en qué momento de la jornada– Masona vio cómo santa Eulalia se aparecía sobre el altar de la basílica (con la forma de una paloma blanca como la nieve) y se dirigía a él "dulcemente, como una mujer piísima [consolando] a su fiel siervo"[22]. La santa dijo entonces al obispo: "es hora de que retornes a la ciudad y me rindas los antiguos servicios"[23]. Tras haber pronunciado estas palabras, Eulalia se desvaneció en un "vuelo rápido". Todo apunta, en suma, a la misma categoría citada de visitas "pragmáticas" realizadas por los seres celestiales aunque con ciertos matices de diferenciación. Entre éstos, cabe mencionar la relación de desigualdad jerárquica que establecen protagonista y receptor de la aparición. Tal como ocurría en el modelo de Prudencio, el personaje que visita este mundo es consciente de la posición superior que tiene respecto a su interlocutor y, en consecuencia, adopta un tono imperativo en sus palabras –en el *Peristephanon*, tono más desdibujado por la poesía del texto–. En el pasaje de las *Vitas* recién indicado, Eulalia no deja dudas de su voluntad aunque –y en esto radicaría la diferencia– el hagiógrafo se preocupó en subrayar que impartió su mensaje "como una dulce mujer" que se dirigía a su siervo –a la manera de una madre y su hijo–. El propio término utilizado por el autor (*servulus*, *servitium*) nos inscribe en ese mundo de obligaciones "explícitas o contractuales" con los santos –que Christian aún rastreaba en la Castilla de los siglos XIV a XVI– y que subrayaban la condición de dependencia de quien estaba obligado a servir (más allá de su categoría jurídica)[24]. Por otro lado, el hagiógrafo matizó aún más esa desigualdad al señalar que Eulalia no se había presentado con apariencia humana sino con la forma de una "paloma blanca como la nieve". De tal modo, recurrió a la antigua tradición narrativa que le atribuía el hecho de que, a la hora de la muerte de esta mártir, se vio salir su alma con el aspecto de una paloma blanca y, de inmediato, su cuerpo fue cubierto por una capa de nieve[25].

---

[22] *Vitas emeretensium*, p. 222: "...virgo Eulalia in columbae speciem nivei candoris apparuit eumque blande alloquens, utpote piissima domina, fidelissimum consolare dignata est servulum".

[23] *Ibídem*: "Ecce iam tempus est ut ad tuam regrediens civitatem pristinum mihi debeas exhibere servitium".

[24] Para las distintas acepciones de la voz "servitium", véase J. F. NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden-Nueva York-Colonia, E. J. Brill, 1993, pp. 964-66.

[25] Véase PRUDENCIO, *Peristephanon*, 3, vv. 161-65 y 176-80, pp. 536-38 de la ed. cit. La imagen de la paloma y la nieve también está presente en el himno atribuido a Quirico –siglo VII–, dedicado a Eulalia de Barcelona, mártir considerada por algunos como un desdoblamiento de la de Mérida.

Hasta el momento, hemos hablado de apariciones que tienen lugar en distintas horas del día y que suponen una participación activa en el desarrollo de la vida del santo. Sin embargo, ello no debe hacernos pensar que sólo esta categoría de sucesos sobrenaturales podían desempeñar tal papel en la leyenda hagiográfica. De hecho, la tradición visigoda también nos brinda ejemplos del otro tipo de fenómeno preferido para torcer el rumbo de una vida particular: el mensaje recibido en sueños. Como la aparición en idénticas circunstancias, el sueño –según lo apuntamos– "crea" la leyenda del santo en la medida en que desata la vida legendaria de éste en el marco de la historia mayor de la cristiandad. El caso más famoso de esta categoría, en la época indicada, es la conocida leyenda de san Millán, pastor de ovejas en los montes de La Rioja. Según lo narra su hagiógrafo, el también santo Braulio de Zaragoza, Millán temía permanentemente que el sopor lo venciera mientras llevaba a pastar a su ganado[26]. Por ello, se distraía tocando la cítara. Pese a estos esfuerzos, la voluntad del cielo fue otra y Millán cayó un día en un "divino sopor": a través de él, el santo recibió el mensaje de cambiar "la materia de su cítara por instrumentos de literatura, el ánimo de pastor de ovejas por la compunción de la elevada contemplación". El anuncio divino, por tanto, no tiene la forma de una aparición celestial –lo que implicaría un acto de observación– sino de un mensaje –lo que supone un hecho auditivo–. Pese a ello, la función que cumple en el contexto de la vida del santo es idéntico.

Otra categoría de aparición que también está presente en la hagiografía visigoda –siempre refiriéndonos a aquéllas en las que el santo es testigo de las mismas– es la que sirve no tanto para dar un sentido preciso a la vida del personaje sino para confirmar el paradigma de santidad que éste supone. Este recurso surgirá muy frecuentemente en el caso de las leyendas de los mártires. Estos –por lo común, en sus últimos días de existencia– suelen recibir la visita de determinados seres celestiales que los ayudan durante sus encierros o mientras se prolongan sus suplicios. La intervención del más allá, por ende, reviste en este caso la forma de una confirmación de la santidad del personaje en cuestión, que soporta los castigos humanos debido a su perseverancia en la fe. Este programa discursivo será muy empleado por el *Pasionario*, que incluye textos datados entre los siglos IV –las pasiones de Fructuoso, Augurio y Eulogio– y el XI –algunos de estos últimos, como reelaboraciones de narraciones más antiguas–. Es el caso, por ejemplo, de la vida de los santos Acisclo y Victoria quienes, mientras estaban en la cárcel, reciben el apoyo de cuatro ángeles que les

---

[26] SAN BRAULIO, *Vita S. Emiliani* (ed. de Luis Vázquez de Parga), Madrid, CSIC, 1943, p. 14. La citas siguientes remiten a la misma p.

llevaban "el alimento de salvación"[27]. Los mártires, ante tal prodigio, manifiestan exaltados a Dios que "sabemos que no nos abandonarás, sino que te has acordado de nosotros y nos has enviado por medio de tus ángeles el alimento del cielo y nos hemos saciado con el manjar redentor"[28]. De inmediato, los mártires fueron arrojados al río –atados con pesadas piedras– pero la intervención divina hizo que flotaran sobre las aguas, momento en que vuelven a recibir una visita celestial. En esta oportunidad, se trata del propio Cristo y su corte angelical, envueltos en una nube brillante que despedía un aroma de "suave y oloroso incienso"[29].

En el primer caso, la aparición sirve para afirmar la idea de pertenencia de los mártires al conjunto de los elegidos –idea manifestada a través de la imagen del "alimento del cielo", esto es, la eucaristía[30]–. En el segundo, tal pertenencia tiene su manifestación visible y comprobable cuando los citados personajes son arrojados al río –y con la posterior visita de Cristo y la corte celestial–. Aparición y milagro van, pues, de la mano, demostrando –desde el punto de vista del discurso hagiográfico– que Dios aceptaba la muerte del mártir y confirmaba su santidad.

Idéntico desarrollo –la aparición celestial como elemento de verificación de un modelo divino– podemos verlo en el relato de la pasión de san Félix de Gerona (datada del siglo VII). A éste se le presentó, mientras estaba encarcelado, "un joven cubierto de blancas vestiduras y le dijo: 'No temas, Félix, yo he sido enviado por el Señor Jesucristo para fortalecerte en todo'. Y tocando todos sus miembros, al punto fueron sanadas todas las heridas [que tenía el mártir]"[31]–.

---

[27] Angel FABREGA GRAU (ed.), *Pasionario hispánico*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1953, t. II, p. 13. Cf. la ed. de Pilar Riesco Chueca, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, p. 6. A juicio de ambos editores, las actas de esta pasión se redactarían en el siglo X, aunque el culto a san Acisclo se remontaría al IV –el de Victoria sería un agregado posterior–. Para la tradición acerca de estos mártires, véase Carmen GARCIA RODRIGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, CSIC, 1966, pp. 220-25.

[28] *Ibídem*: "...scimus quia non nos derelinques, sed memoratus es nostrorum et misisti nobis prandium de excelsis tuis per sanctos angelos tuos et repleti sumus esca redemtionis".

[29] *Ibídem*, p. 10. Para el tema de los perfumes y su dimensión celestial, véase ALBERT, *op. cit.*, p. 79 y ss.

[30] La vinculación entre los santos y la eucaristía ha sido puesta de manifiesto por André VAUCHEZ en su obra *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, Ecole française de Rome, 1988, p. 596 y ss.

[31] *Pasionario* (ed. Fábrega), t. II, pp. 324-25: "...apparuit ei iubenis nibeis uestibus indutus et ait ad eum: 'Noli timere, Felix; ego enim missus sum a Domino Iesu Christo, ut te in omnibus corroborem'. Et tangens omnia membra eius, sanata sunt ilico uulnera corporis eius". Cf. GARCIA RODRIGUEZ, *op. cit.*, pp. 304-12.

La fuerte impronta que alcanzó la aparición como mensaje que aprobaba la voluntad martirial de ciertos personajes se verá reafirmada, a lo largo del siglo IX, en ese magnífico conjunto documental que constituye la obra de Eulogio de Córdoba. En efecto, éste no dudó en apelar a ese recurso para demostrar que Dios aceptaba los martirios de su tiempo y que los mismos se hallaban dentro de la más fiel tradición fijada por el *Pasionario* y otros textos hagiográficos. Obviamente, todo este planteo se inscribe en la polémica desatada entre Eulogio y sus detractores, estos últimos convencidos de que las muertes por la fe ocurridas en su época no podían parangonarse a los mártires de la era romana[32].

Ahora bien, pese a la voluntad de Eulogio de equiparar a sus biografiados con los caídos en los siglos III-IV, éste no podía presentar en sus escritos una sucesión de magníficos milagros u otros hechos maravillosos que dieran fe del carácter divino de estas muertes. En vista de ello, al mismo tiempo que intentaba demostrar que los milagros no eran necesarios en su época[33], utilizó los acontecimientos que rodeaban los referidos martirios para señalar cierto matiz sobrenatural que éstos tenían. En ese contexto deben entenderse los relatos de apariciones ofrecidos en el *Memoriale sanctorum* y el *Liber apologeticum martyrum*. En ambos, la visita celestial que tiene el santo reviste la forma de la profecía, mensaje del más allá que Eulogio supo aprovechar para alcanzar su objetivo –como dijimos, demostrar que sus mártires eran queridos por Dios e impugnar así a sus opositores–. En todos los casos, la aparición servía mayormente para confortar a quien iba a ser ajusticiado, anunciarle su próximo deceso y asegurarle que ya tenía su lugar previsto en el más allá. Ejemplos de esta categoría son las apariciones de los también mártires Pedro y Walabonso a su colega Sisenando –con el fin de "animarle" para soportar su muerte–[34], la visita de santa Agueda a Digna, entregándole parte de un ramo de rosas rojas –la sangre del martirio– e indicándole que se reservaba los lirios (que también llevaba en la mano) para otras mártires[35], las "revelaciones celestiales bastante reiteradas" que tiene santa Columba –en este caso, no

---

[32] Para este tema, véanse Kenneth Baxter WOLF, *Christian martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 62 y ss. y Jessica COOPE, *The martyrs of Cordoba. Community and family conflict in an age of mass conversion*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1995, p. 55 y ss. –siguiendo las tesis del anterior–.

[33] Cf. WOLF, *op. cit.*, p. 83 y ss.

[34] EULOGIO de CORDOBA, *Memoriale sanctorum*, II, c. 5 –ed. de Juan Gil en *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973, t. II, p. 404 (de no indicarse lo contrario, ésta será la ed. que cite en lo sucesivo)–.

[35] *Ibídem*, III, c. 8, p. 446.

se sabe qué o a quiénes ve la santa pero el contenido del mensaje es siempre el de instar al martirio–[36] y la aparición de san Walabonso a una integrante del monasterio de Cuteclara para pedirle dijese a su hermana María que dejara de llorarlo porque "muy pronto iría ella a hacerle compañía en los cielos"[37].

De la misma manera –y siempre con idéntico afán de asegurar la santidad de quienes habían muerto por la fe–, los textos de Eulogio ofrecen casos de apariciones celestiales que vienen a anunciar el glorioso recibimiento que habían tenido los mártires en el paraíso. Un modelo en este sentido es la visita que recibe la futura mártir Sabigoto de parte de santas Flora y María. Estas últimas fueron vistas de noche, en medio del sueño de Sabigoto, "vestidas con blancas túnicas, con ramos de alheña en las manos, acompañadas de un coro de santos, muy resplandecientes, que llevaban en las suyas unas copas, para presentárselas al Señor"[38]. Esas copas –como se indicará de inmediato– contenían las oraciones de quienes habían solicitado el martirio. Sabigoto comienza entonces un largo diálogo con las santas, diálogo que vuelve a referirse al tema de la vocación martirial de estos personajes. Ante la consulta de aquélla, Flora y María le hacen saber que, en el cielo, ya le estaba reservada la corona celestial y que "desde el principio del mundo estáis destinados por Dios al martirio". De ahí en más, Eulogio incluye una lista de recomendaciones a aquéllos que anhelaban tal suplicio, siempre bajo la forma del mismo mensaje del más allá: "a vuestros trabajos, juntad los sacrificios de los sacerdotes; implorad los sufragios de los santos; encomendáos siempre a las oraciones de los servidores de Cristo; recorred, con espíritu de devotos peregrinos, los monasterios y pedid las súplicas de los religiosos. Pues, aún cuando los premios se os han de dar en el futuro, de este modo, subiendo como por grados, llegaréis a escalar el alcázar de la divina bondad..."[39]. La aparición, por tanto, tiene un sentido ideológico definido: tratar de encauzar el espíritu martirial –que se manifestaba tanto entre religiosos como laicos–

---

[36] *Ibídem*, III, c. 10, p. 451.

[37] *Ibídem*, II, c. 8, p. 413.

[38] *Ibídem*, II, c. 10, p. 421: "...niveis amictas cycladibus, diversarum ligustrium manibus gestantes manipulos, cum choro Sanctorum phialas palmis gerentium...".

[39] *Ibídem*, II, c. 8, pp. 421-22: "Quapropter libamina sacerdotum laboribus vestris adsciscite, suffragia implorate Sanctorum; ubique vos precibus servientium Chisto committite; votivo veneranda Dei sanctuaria discursu incolite et omnium Religiosorum inquirite obsecrationes, quia quamlibet praescripta vobis quandoque futura sint praemia, per hanc tamen industriam veluti quibusdam gradibus innitentes tantae bonitatis arcem vos verum est posse contingere...".

dentro de cierto marco eclesiástico, el de los cenobios y monasterios. De hecho, la citada Sabigoto –junto con su esposo, Aurelio– es un ejemplo de ese sector laico que adhirió al espíritu antedicho. Ahora bien, pese a esa intención de conservar cierta pátina eclesiástica, Eulogio en ningún momento reniega de esta clase de mártires y, por lo demás, entiende que no se debe pedir autorización alguna a la Iglesia para lanzarse al martirio. Los consejos de las santas aparecidas instan a que los futuros mártires regulen su vida cristiana, no a que obtengan la aprobación eclesiástica. Recordemos que uno de los grandes choques que tuvo Eulogio con la jerarquía eclesiástica residió, precisamente, en su rechazo al clero secular por su actitud condescendiente hacia el Islam[40]. El deseo de ser ajusticiado es una decisión personal y sólo éste permitirá al mártir ascender hasta el cielo, subiendo peldaño tras peldaño –la célebre imagen de la escalera al paraíso, tantas veces empleada por la literatura religiosa medieval[41]–.

Por otra parte –y confirmando esa idea de amplia participación de los laicos en la vida de la Iglesia mozárabe del siglo IX–, el mismo Eulogio también incluye a seglares entre las apariciones que reciben los elegidos de Dios. La recién mencionada Sabigoto, por ejemplo, es visitada en su casa por "una virgen muy hermosa llena de resplandor angelical". Cuando le pregunta su nombre, la muchacha –que en ningún momento se presenta como una santa sino simplemente como un espíritu que goza de la beatitud paradisíaca– dice ser la hija de Montesis, un amigo de Sabigoto, la misma que "destituída de sus sentidos, en mis últimos instantes me hallaste sin vida, cuando entrabas en nuestra casa"[42]. La joven agrega que, en su momento, ella no reconoció a Sabigoto pero que, en el instante en que expiraba, "por revelación", supo de quién se trataba. Ahora venía como mensajera de Cristo para anunciale que, en breve, haría frente al "terrible enemigo" y que luego recibiría su ansiada corona celestial.

En suma, las apariciones de san Eulogio tiene varios matices comunes, ideológicamente coherentes en el pensamiento y los objetivos del santo. Por un lado, todas ellas revelan –como señalamos antes– el carácter sobrenatural de los personajes que reciben tales visitas del más allá, confirmando la santidad de los mismos y desechando cualquier tipo de crítica al

---

[40] WOLF, *op. cit.*, p. 58 y ss. y COOPE, *op. cit.*, p. 64 y ss.

[41] Desde el punto de vista iconográfico, un sugerente planteo de este tema puede verse en Christian HECK, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen Age. Une image de la quête du ciel*, París, Flammarion, 1997 –el tópico de los santos y la escalera en p. 184 y ss.–.

[42] EULOGIO, *Memoriale sanctorum*, II, c. 10, p. 424: "...quam tu mundialibus aerumnis scis olim exemptam quamque eadem hora, qua supremis vexabatur angustiis, priusquam propius visitares, repperisti exanimem".

respecto. En segundo lugar, las apariciones incluyen violentos alegatos en favor del martirio y de la recompensa que está destinada a quienes se lanzan hacia él. Se trataría, por tanto, de un auténtico programa propagandístico en favor de la muerte violenta. En tercer término, los santos que vienen del otro mundo y sus receptores en éste guardan cierto grado de familiaridad, retomando así la idea –apuntada en el caso de san Vicente y santos Acisclo y Victoria– de una comunidad de intereses en el fenómeno de la santidad. Los apariciones que reciben los mártires de Eulogio son, mayoritariamente, de otros mártires que a los que ya habían conocido en vida y que los precedieran en el martirio. Aún en casos extremos –como el citado de Sabigoto y la descendiente de Montesis–, se aclara explícitamente que se trata de la hija de un amigo de la santa, reafirmando ese conocimiento previo. En otras palabras, si Eulogio intentó insertar a sus santos en este mundo –demostrando con ello que cualquier fiel que se aventurara a criticar al Islam podía llegar a esa categoría–, también pretendió trazar una aureola de reserva en torno a los mismos, aureola que recuperaba la clásica imagen –cara al cristianismo– de una comunidad de intereses en este y el otro mundo.

Ahora bien, pese a la continuidad de determinados paradigmas, los siglos X-XI parecen haber alterado, en parte, la función de la aparición en el contexto hagiográfico. Esta revela un deslizamiento de sus moldes primitivos para insertarse de lleno en el mundo de lo imaginario y lo fantasioso. En otros términos, si antes la aparición tenía una función efectiva en la vida del santo o verificadora de su carácter divino –pero siempre inmersa en un mundo real y con referencias constantes a esa realidad–, ahora se aleja progresivamente de esa vinculación con lo terrenal y se subsume en la leyenda sin matices de verosimilitud. El ejemplo más elocuente en este sentido es la extraordinaria vida de san Ildefonso, que el controvertido obispo Cixila compone en el siglo X[43]. Allí, el santo es testigo de la aparición de santa Leocadia, que le agradece los textos que compusiera en favor de la virginidad de María[44]. Todo el relato es una sucesión

---

[43] Acerca de este personaje y la autoría de la vida de san Ildefonso, véase *Diccionario de historia eclesiástica de España*, pp. 429-30. Contrariamente a la opinión de Pérez de Urbel allí sostenida –que supone, al igual que Florez, que la leyenda es obra del obispo homónimo del siglo VIII–, me inclino a pensar (con Manuel Díaz y Díaz) que la misma debería atribuirse al obispo leonés del siglo X. Véase, de este último autor, "De patrística española: Cixila", *Revista española de teología*, 17 (1957), 44-45.

[44] Ed. de Juan Gil en *Corpus...*, t. I, pp. 60-66. Para el culto de santa Leocadia en la Península Ibérica, véase Manuel DIAZ y DIAZ, "Cuestiones en torno al culto de santa Leocadia", en Jane CONNOLLY, Alan DEYERMOND y Brian DUTTON (eds.), *Saints and their Authors. Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honour of John K. Walsh*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, pp. 47-54.

de portentos y maravillas: la tapa del sarcófago de la santa –"que apenas si treinta hombres la pueden mover"– se deslizó sencillamente; la multitud gritaba ante el espectáculo –"nadie estaba callado"–; la misma santa cantaba "entusiásticamente *Alleluia*"; el santo bramaba para que alguien le alcanzara un cuchillo con que cortar un fragmento del vestido que cubría a la virgen; el rey Recesvinto apareciendo sorpresivamente en escena para acercar a Ildefonso lo pedido y la santa ocultándose "violentamente". Todo nos lleva, pues, a un molde que revela la transformación que comienza a experimentar el género hagiográfico y el relato sagrado en sí mismo: temerosos de perder el monopolio de la palabra escrita –proceso que empieza a perfilarse a partir de estos siglos–, algunos eclesiásticos comienzan a apelar a las categorías más radicalizadas de lo sobrenatural para subrayar la calidad y magnificencia de sus narraciones[45].

Análogamente, las hagiografías tienden a dejar de presentarnos a los santos como testigos de una aparición –multiplicando, en cambio, las visitas que éstos realizan a otros seres–. En la extensa vida que, en el siglo XI, el monje Grimaldo compone en honor de santo Domingo de Silos –y que Gonzalo de Berceo traduciría y versificaría dos siglos más tarde–, el santo apenas si es testigo de dos apariciones[46]. La primera de ellas, por otro lado, se inscribe en un viaje al más allá que realiza Domingo, durante un sueño. Tras haber llegado a un lugar pavoroso, atravesado por dos ríos –uno blanco y el otro rojo–, el santo distingue, del otro lado de un puente de cristal, a dos hombres, vestidos con dalmáticas blancas y sus pechos adornados en oro[47]. Uno de estos personajes llevaba en su mano dos coronas de oro, en tanto el otro tenía una tercera, más hermosa que las anteriores y cubierta de piedras preciosas. Los seres celestiales instan a Domingo a atravesar el puente de cristal y, una vez en la margen donde ellos se encontraban, le dan a conocer el sentido de esas coronas. Estas eran las recompensas que Dios le tenía reservadas en el cielo, dados sus grandes méritos. La primera simbolizaba su respeto y observancia de la regla, la segunda respondía a su contribución a la recuperación de la Iglesia y el resguardo de su virginidad y la tercera eran un obsequio por la reconstrucción que hiciera del monasterio de Silos. Finalmente –y aquí se introduce un sentido particular de la aparición, no presente en los casos anteriores–, los dos personajes le hacen saber a Domingo que obtendría esas tres coronas si "perseveraba"

---

[45] Véase BOUREAU, *op. cit.*, p. 27 y ss.

[46] El texto de Grimaldo ha sido publicado por Brian Dutton en su edición de la *Vida de santo Domingo de Silos*, citada en nota 11.

[47] *Ibídem*, p. 204: "...duo viri, ultra humanam pulcritudinem pulcerrimi, vestibus albis induti, quorum pectora zonis aureis miro fulgore erant precinta...".

en su labor. En particular, la segunda corona le sería dada si vigilaba "con todo celo" y combatía permanentemente "contra la fornicación demoníaca", custodiando "sin corrupción tu virginidad"[48]. Como podemos ver, el sentido de la aparición se reduce –dentro del mismo encuadre maravilloso que antes mencionábamos– a un mensaje que no guarda relación con los que vimos en la hagiografía visigoda ni en los relatos de Eulogio de Córdoba. En efecto, si las apariciones de los siglos V-VII tenían por finalidad encauzar la vida del santo en un determinado sentido y las del siglo IX respondían al deseo de demostrar un nuevo paradigma de santidad, la que presenta Grimaldo tiene el carácter de una amonestación dirigida a un sector en particular: el clero regular. Ni siquiera los altos méritos de Domingo le posibilitaban contar ya con la ansiada recompensa celestial. De hecho, el término más utilizado en ese pasaje es el de "perserverar". Todo ello apunta, claro está, a la definición de un nuevo programa de santidad, programa que Vauchez ha sintetizado en la transformación del paradigma del santo *admirable* al del santo *imitable*[49]. La aparición –y en general, todo presagio que anunciaba al santo su vida futura– servía entonces para subrayar "uno de los criterios más importantes de la santidad [bajomedieval], la perseverancia final: nada se ha juzgado hasta el último instante y, mientras un servidor de Dios no ha rendido el alma, todo el sentido de su vida puede ser transformado por una palabra o por una actitud equívoca"[50].

En síntesis, el carácter de las apariciones de seres celestiales –de las que son testigos los santos– evolucionó, en el contexto hagiográfico castellano, conforme los cambios mayores en el fenómeno de la santidad –y de lo sagrado en general–, como así también a partir de las circunstancias particulares por las que atravesó la Península Ibérica en esos siglos. De su primitiva función pragmática y ejecutora de una voluntad divina, pasamos a la aparición que exalta un paradigma de hombre santo y un criterio de muerte –que se supone propio de éste–, hasta llegar a la que transmite un mensaje y amonesta sobre una conducta específica. Todo ello descansa,

---

[48] *Ibídem*: "Secunda corona tibi a Deo datur [...] quam coronam si desideras perpetua possessione possidere, necesse est te omni vigilantia vigilare et contra demonem fornicationis legitime certare quo possis virginitatem tuam sine corruptione custodire".

[49] André VAUCHEZ, "Saints admirables ou saints imitables: les fonctions de la sainteté ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Age?", en A.A.V.V., *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle). Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza", Rome, 27-29 octobre 1988*, Roma, Ecole française de Rome, 1991, pp. 161-72.

[50] VAUCHEZ, *La sainteté...*, p. 599.

claro está, en la finalidad perseguida por los textos hagiográficos que ofrecen tales hechos sobrenaturales –obras de propaganda de una Iglesia que buscaba su afirmación en el mundo, tratados críticos de la religiosidad de su tiempo o mensajes admonitorios a los miembros de una comunidad–. Las funciones de los santos en el mundo occidental tienen su correlato, como era de esperar, en las funciones que desplegaban las apariciones que éstos presenciaban, en un juego de intereses y objetivos que el discurso hagiográfico aprovechó convenientemente.

Visiones protagonizadas por los santos

Si antes hicimos referencia a aquellas apariciones en las que el santo actuaba como testigo de las mismas –ya sea en carácter de simple receptor de un mensaje o de protagonista de un hecho que la propia aparición lleva a cabo–, ahora deberíamos considerar aquéllas en las que el santo se presenta ante otros seres. Por cierto –y de manera contraria a lo que se supone–, esta aparición no siempre tiene lugar después de la muerte del santo en cuestión. Por el contrario, la hagiografía hispana (como la del resto de la Europa medieval) presenta ejemplos de esta última categoría de hechos sobrenaturales –espíritos de santos que, aún vivos, visitan a determinadas personas–, circunstancias que merecen ciertas justificaciones de parte de los propios hagiógrafos.

Para comenzar este rastreo, deberíamos remontarnos, una vez más, al *Peristephanon* de Prudencio. En él, hay un único ejemplo de aparición de santos. A la muerte de los santos Fructuoso, Augurio y Eulogio, "un soldado [...] vio que el cielo se abría por entero a los mártires y que los héroes insignes eran transportados a través de las estrellas"[51]. Idéntica visión es percibida por la hija del magistrado que diera la orden de ejecución de esos elegidos de Dios, como así también por una doncella de la misma casa[52]. Como vemos, esta aparición se encuadra dentro del esquema de actos verificadores o de confirmación del carácter divino de ciertos personajes, recurso muy empleado por Prudencio. En efecto, si bien éste no incluye otras ascensiones celestiales de sus mártires, apela a símbolos o signos que cumplen la misma función –el anillo y el pañuelo de Emeterio y Celedonio, la paloma de santa Eulalia[53]–. El objetivo presente, en todos estos

---

[51] PRUDENCIO, *op. cit.*, vv. 121-23, p. 600. Cf. GARCIA RODRIGUEZ, *op. cit.*, pp. 316-24.

[52] *Ibídem*, vv. 124-29, p. 600.

[53] *Ibídem*, vv. 85-90, p. 486 y vv. 161-65, p. 536.

casos, es demostrar "la inmediata traslación de las almas [de los mártires] al cielo"[54].

Por otra parte, el citado ejemplo de Fructuoso y sus compañeros también sirve para señalar un segundo recurso funcional utilizado por los hagiógrafos al narrar las apariciones de sus biografiados: a raíz de la desesperación con que eran apropiados los restos de sus cuerpos –afán de reliquias que está presente en casi todos los textos–, los elegidos de Dios se presentan ante una o más personas, ordenándoles restituir lo quitado y conservar íntegros sus cadáveres. Así, a Fructuoso, Augurio y Eulogio "se les ve aparecer un día revestidos de túnicas níveas: ordenan que se restituya el polvo sagrado [sus cuerpos habían sido quemados en la hoguera] y se les coloque juntos en una urna de mármol"[55]. Esta presentación, por lo demás, ofrece dos matices –uno de los cuales ya ha sido señalado en el apartado anterior– que serán típicos de este tipo de apariciones: por un lado, el carácter imperativo que el santo adopta en las mismas; por el otro, la condición del aparecido es señalada a través de determinadas vestiduras o colores. En el primer caso, el santo invierte los términos de la aparición –según antes apuntamos–: mientras actuaba como testigo de uno de estos hechos sobrenaturales, lo hacía como el polo inferior de la relación; ahora se convierte en el dominante. De la misma manera, el blanco de sus vestiduras pasará a ser la señal indubitable de su pertenencia al cielo y de su consagración como elegido de Dios.

Por lo demás, Fructuoso y sus compañeros se mantienen dentro de la tradición de santos que se aparecen tras su muerte. En cambio, la hagiografía visigoda ofrecerá un ejemplo de aparición celestial de un personaje en vida. En las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* se narra la historia de un sirviente del obispo de Mérida, Fidelio. La aparición tiene lugar "en medio de la noche", cuando el criado se ve obligado a permanecer fuera de Mérida –tras haber ido, por orden del obispo, hasta la vecina Caspiana–, dado que habían cerrado las puertas que le permitirían entrar en la ciudad. De improviso, el sirviente –de quien en ningún momento se indica su nombre–, vio "a la distancia una bola de fuego saliendo de la iglesia de San Fausto, que está a una milla de la ciudad, yendo hacia la basílica de Santa Lucrecia. Mientras él estaba, en silencio, maravillado por aquello, de repente una multitud de santos, precedidos por la luz, se toparon con el puente y llegaron hasta la puerta [se entiende que los santos se encontra-

---

[54] ROBERTS, *op. cit.*, p. 49.

[55] PRUDENCIO, *op. cit.*, vv. 139-41, p. 602.

ban, junto con el sirviente, fuera de la ciudad]"[56]. Esa procesión de santos estaba conducida por el propio obispo Fidelio, vestido con una túnica blanca. Como era de esperar, las puertas de la ciudad se abrieron para dar paso a la procesión pero, cuando el sirviente quiso hacer lo propio, se cerraron de inmediato. A la mañana siguiente, el muchacho pudo entrar finalmente en Mérida y se dirigió a la casa del obispo. Este –a quien el texto presenta como intuyendo que el sirviente le ocultaba algo–, consiguió finalmente la confesión de aquél. De inmediato, Fidelio ordenó a su criado no narrar a nadie su experiencia dado que ello sería "un serio peligro" para él. Como vemos, se introduce aquí un matiz significativo de la aparición: la peligrosidad que puede tener la misma. En el contexto de la narración, este matiz cumple una función evidente: se trata de un recurso discursivo que permite al hagiógrafo demostrar el control que la Iglesia pretendía tener de toda aparición, presentándose como intermediaria obligada de las mismas. Dicho carácter es comprobado, en el texto que nos ocupa, a continuación de la visión antedicha. El protagonista, en este caso, es un religioso, que una noche ve al espíritu de Fidelio –en compañía de un grupo de santos– abandonar la iglesia de Santa Eulalia y recorrer las basílicas de los mártires. Sin embargo, en esta oportunidad, el religioso "imprudentemente contó su visión a mucha gente"[57]. Conocedor del asunto, Fidelio interrogó al eclesiástico y, una vez obtenida la confesión de éste, le hizo saber que Dios lo abandonaría "puesto que no has obrado correctamente. Conoce asimismo que, en el Juicio, esto no te será imputado como un pecado. Mientras tanto, recibe la comunión y da el beso de despedida porque morirás"[58]. La profecía se cumplió la noche siguiente.

Las apariciones referidas a la próxima muerte del obispo Fidelio tienen, en la hagiografía que nos ocupa, un ejemplo adicional. Esta vez, el protagonista es otro religioso y, a diferencia de los casos anteriores, hay una interacción entre realidad y marco fantástico mucho más estrecha. Convencido de que habían llamado para el oficio de Laudes, el religioso se dirigió a la iglesia de Santa María, donde vio a "una multitud de santos" que cantaban el oficio en cuestión. Por cierto, la ausencia de Fidelio en este

---

[56] *Vitas*, p. 180: "eminus globum igneum ab ecclesia sancti Fausti, quae ab urbe fere miliario distat, proccedentem atque ad basilicam sanctae Leucriciae pervenientem. Qui cum tacitus contemplaret quidnam esset, nec mora et ecce multitudo sanctorum quibus illud lumen praeibat venientes per pontem ad portam usque parvenerunt...".

[57] *Ibídem*: "...sed incaute agens multis statim indicavit".

[58] *Ibídem*, p. 182: "Indulgeat tidi Deus, frater, non recte fecisti. Scio utique quia tibi in futuro iudicio non reputabitur ad culpam. Interim iube communicare et da nobis osculum valefactionis, quia iturus es".

coro celestial se explica de inmediato. Los santos, acabada la misa, se dirigieron a la basílica de San Juan –siempre seguidos por el religioso testigo–. Una vez allí, éstos hicieron saber que "la hora ha llegado para que sea dada la señal. Debemos llevar a cabo aquello para lo que hemos sido enviados"[59]. Tras estas palabras, aparecieron un grupo de etíopes –representaciones del diablo y, por lo mismo, de la muerte–, quienes fueron enviados a anunciar a Fidelio que su muerte era próxima[60]. Dichos etíopes, sin embargo, no consiguen cumpir su mandato en la primera oportunidad. De hecho, se vieron obligados a regresar, argumentando que no habían podido entrar en la celda donde se encontraba el santo dado que éste se hallaba orando y salía de allí el aroma de un "fragante incienso". Pese a ello, los santos vuelven a ordenar lo antedicho y, recién en el tercer intento, los diablos cumplen su cometido. Finalmente, la visión concluye con la actitud del religioso receptor de la misma –que había estado observando todo–, quien se dirige a la casa de Fidelio a contarle lo que había presenciado. El santo, por su parte, le contesta que "lo sé, hijo mío, lo sé; y su significado [*i.e.*, de la visión] no es oculto para mí".

Todo apunta, como dijimos, a un esquema de aparición "peligrosa", capaz de provocar la muerte de aquél que ha tenido tal experiencia sobrenatural y ha transmitido la misma indiscriminadamente. Así, la Iglesia visigoda intentaba ejercer cierto control sobre esta categoría de fenómenos maravillosos y limitar el desmesurado desarrollo de la corriente mágica que existía dentro del cristianismo local. Por otro lado, el sentido ínsito de la aparición señala esa misma peligrosidad. En efecto, la procesión de bienaventurados que consigue traspasar las puertas de la ciudad de Mérida –y en la que marcha el obispo Fidelio– recuerda la conocida imagen de la compañía errante de los muertos, común en toda la Europa medieval y que, en una región de la Península Ibérica, sería conocida más tarde como la "santa compaña"[61]. En el caso que nos ocupa, la finalidad de tal procesión es doble: por un lado, anunciar el próximo deceso del santo y, por el otro, demostrar el inmediato ingreso de éste al mundo celestial. En este último punto es donde quizás radique la originalidad del texto visigodo. El carácter hagiográfico de la narración se demuestra con esta inclu-

[59] *Ibídem*, p. 185: "Ecce continuo hora est ut signum dari debeat; ob hoc prius necesse est ut id pro quo destinati sumus ordinemus".

[60] Me he ocupado de este asunto y de la tradición de los etíopes como demonios en *Los discursos...*, p. 199 y ss.

[61] Para este tema, véase Carmelo LISON TOLOSANA, *La santa compaña. Fantasías reales. Realidades fantásticas*, Madrid, Akal, 1998 (Antropología cultural de Galicia, IV). Para un contexto europeo, puede consultarse SCHMITT, *op. cit.*, p. 155 y ss.

sión del biografiado en la cohorte de bienaventurados, en tanto las típicas procesiones de muertos –dentro y fuera de España– servían generalmente para dar a conocer un próximo deceso (no para demostrar el destino del alma del difunto en el más allá).

Dos visiones adicionales que figuran en las *Vidas de los Padres de Mérida* y en las que también se encuentran santos como protagonistas de las mismas sirven para señalar otro modelo de aparición milagrosa con fines específicos –modelo que ya hemos analizado–. Se trata de la experiencia que tuvo una viuda en vísperas de la muerte del citado obispo Fidelio y la que presencia el rey Leovigildo. En el primer caso, la mujer se beneficia con la visita de san Cipriano y san Lorenzo, quienes le hacen saber la razón por la que no había podido acercarse al obispo mencionado. En tal sentido, los santos le preguntan "¿por qué frecuentemente visitas las otras basílicas de nuestros hermanos los mártires y no vienes a la nuestra?"[62]. Tras el arrepentimiento de la mujer, ésta consigue fácilmente su objetivo. Otro tanto le sucede al rey Leovildo, a quien se le aparece santa Eulalia, amonestándolo por haber expulsado de la sede de Mérida al obispo Masona –sucesor del anterior–. Como en casos ya citados, esta visión tiene lugar de noche, mientras el monarca descansaba en su lecho. La santa comenzó entonces a golpear al rey con un azote, diciéndole: "devuélveme mi siervo. Si tú demoras el retorno, sabe que serás atormentado con peores suplicios"[63]. Obviamente, Leovigildo cumplió de inmediato la orden. En ambos testimonios, pues, se trata de la referida aparición de santos con la finalidad de amonestar a determinados personajes por hechos cometidos o por negligencias eventuales. En todos estos casos, el matiz de autoridad que vimos ofrecía el personaje celestial que visitaba este mundo y el tono imperativo de sus palabras se torna mucho más violento, acompañado –en algunas oportunidades– con gestos específicos que subrayan la orden impartida (los azotes de santa Eulalia, por ejemplo).

Dentro de ese contexto, los relatos de apariciones de santos que figuran en las hagiografías hispanas posteriores al siglo VII no modificarán demasiado las categorías funcionales antedichas. En otras palabras, se trata de narraciones que verifican que el personaje en cuestión ha obtenido la recompensa celestial, historias que refieren la amonestación o pedido que

---

[62] *Vitas emeretensium*, p. 186: "quare per reliquas basilicas fratrum nostrorum ceterorum martyrum frequenter concurris, ad nos venire contemnis?".

[63] *Ibídem*, p. 224: "Redde mihi servum meum. Nam si moram feceris ad reddendum scito te acrioribus supplicis excruciandum".

[64] *Pasionario* (ed. Fábrega), t. II, p. 186: "...quod per caritatem de cineribus usurpauerant restituerent sine mora".

hace un santo a sus fieles o pasajes que profetizan un hecho futuro (en general, un deceso próximo o un acontecimiento significativo para la comunidad). En el ya citado *Pasionario*, por ejemplo, hay numerosos testimonios de esas tres clases de apariciones, insertas en estructuras discursivas muy semejantes. Así –siguiendo la tradición inaugurada por Prudencio–, san Fructuoso se apareció a unos fieles, pidiéndoles "devolvieran sin dilación lo que de sus cenizas cada uno había tomado por veneración hacia él"[64]. Desde otra perspectiva, este rango de apariciones de amonestación también sirve para indicar dónde se encontraba el cuerpo de un mártir, víctima de la saña con que había sido tratado por sus verdugos. El ejemplo más conocido, en este último sentido, es la visita que realiza san Vicente a un fiel –quien se hallaba en "éxtasis"–, días después de que su cuerpo fuera arrojado al mar por los romanos. En tal circunstancia, el santo advierte al hombre "que él [*i.e.*, Vicente] había llegado al puerto, indicándole el lugar del litoral en que yacía". Pese a ello, el retraso de este personaje en acudir al sitio señalado hizo que "una viuda avanzada en años y llena de santidad, avisada en sueños, [recibiera] la indicación exacta de dónde el suave oleaje ya había cubierto de blanda arena el cadáver"[65]. Tenemos aquí una suerte de duplicación del mensaje del santo –no podemos hablar de una duplicación de la aparición puesto que el texto del *Pasionario* no indica que fuera Vicente quien visitara a la viuda–. Sea como fuere, en dicha duplicación hallamos dos de las categorías citadas en lo que se refiere a la manera en que se transmitían estos sucesos sobrenaturales: el éxtasis y el sueño. De hecho, el hagiógrafo ha distinguido claramente entre ambas instancias –aun cuando el contenido de las mismas sea idéntico–. Es más, pareciera que hubiese reconocido una y otra en función de la categoría del personaje que tiene tal experiencia, como así también del objetivo buscado por el santo en cada caso. De tal manera, se indica que, en el ejemplo del hombre que recibe el primer anuncio –y que lo experimenta a través de un "éxtasis"–, el mártir quería poner al sujeto a "prueba en su fe" (*fide probaberat*). En cambio, la viuda –que tiene un sueño– era una mujer muy devota y "llena de santidad" (*sanctitate plenissima*).

Junto a ese esquema, la pasión de san Mancio –también incluida en el *Pasionario*– manifiesta el mismo tipo de aparición celestial con una soli-

---

[65] *Ibídem*, pp. 195: "Nam quendam uirum, credo, quem fide probaberat, in extasy sanctus eius spiritus comonet se deportatum ad litus, indicans locum in quo iacebat litoris. Qui dum trepidus uel lentior uenit, comonita in somnis uidua quedam, etate et sanctitate plenissima, uera signa accepit, quiescentis ubi corpus reciprocatum lenior fluctus iam molli arena tumulauerat...".

citud ínsita, unida a un anuncio profético –es decir, una amalgama entre la segunda y tercera categorías de nuestra clasificación–. Redactada posiblemente a fines del siglo VII o principios del VIII, san Mancio murió en una finca –tras múltiples afrentas cometidas por los judíos propietarios de la misma–, situada en las proximidades de Evora. Enterrado por sus verdugos a la vera de un camino que pasaba por allí, la tumba del santo permaneció oculta durante mucho tiempo. En una oportunidad, un hombre que había perdido toda su fortuna y andaba vagando, se quedó dormido precisamente sobre la tumba de Mancio. En medio de ese sueño, el santo se le aparece –"de tal manera que se notaba por la expresión de su rostro, al fijar los ojos en él, que su aspecto, estatura, edad y vestido correspondían a los de un mártir"[66]–. Tras narrarle las peripecias de su vida y muerte, el mártir le refiere al hombre toda su vida pasada y futura. Inclusive, le hace saber que el pleito que tenía desde largo tiempo atrás –y que, se sobrentiende, había sido la causa de su ruina– se resolvería en el plazo de siete días. Por último, le ordena sepulte su cuerpo con más decoro. Despierto tras la aparición, el hombre confirma los datos que le había brindado san Mancio y, a los siete días, obtiene lo que éste le había profetizado. Por fin, el personaje –de quien nunca se dice su nombre– encuentra el sepulcro del mártir –"ligado con sus grilletes, tan entero que se le creería recién sepultado"–.

Al igual que lo visto anteriormente, las hagiografías de san Eulogio de Córdoba también ofrecen ejemplos de todos estos modelos de apariciones celestiales, con idénticos propósitos a los ya enunciados. Así, uno de ellos es la aparición que sirve para anunciar el glorioso destino de un mártir –lo que ocurre tras la muerte de san Isaac–, en tanto otra se expresa como una visita celestial que indica el sitio donde se encontraba el cadáver de uno de estos elegidos –el ejemplo de san Salomón–. En el primer caso, el protagonista de la experiencia es un miembro del monasterio de Tábanos –uno de los centros del movimiento martirial del siglo IX–. En sueños, el citado monje vio "un hermosísimo joven que venía del Oriente, trayendo en su mano un pergamino de singular belleza. Habiendo él tomado de manos del joven aquel pergamino, empezó a leerlo: 'Así como nuestro Padre Abraham ofreció a Dios en sacrificio a su hijo Isaac, así también este san

---

[66] La pasión de san Mancio puede verse en el *Pasionario*, pp. 324-32 de la ed. Riesco Chueca y también ha sido publicada –junto con un amplio estudio documental– por José María FERNANDEZ CANTON (ed.), *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*, León, Centro de estudios e investigación "San Isidoro", 1983, p. 156 y ss. –la cita en p. 160 de esta última ed.–.

Isaac ofreció el suyo aníte el acatamiento del Señor por sus hermanos"[67]. Como se puede ver, el texto se refiere a Isaac de Córdoba, ajusticiado en 851 y uno de los primeros mártires del movimiento referido por Eulogio. En este caso, la afirmación de que el citado mártir había obtenido la corona celestial se manifiesta no sólo por el contenido del manuscrito que trae el joven de la aparición sino por el lugar de procedencia de éste, el Oriente. Este punto cardinal, en efecto, era tradicional en el cristianismo para hacer referencia al paraíso terrenal. Por lo demás, Eulogio ha intentado brindar una demostración aún más fehaciente del carácter sagrado de Isaac al parangonarlo con el personaje bíblico, empleando para ello la idea de martirio de uno y otro.

Por su parte, en el caso de Salomón, es el propio santo quien se aparece a un sacerdote, "revelándole el sitio donde se ocultaba su cuerpo. [Cuando el receptor le pregunta al mártir por el lugar exacto en que se hallaba aquél, Salomón le responde] 'en la orilla del río que cae sobre el barrio Ninfiano, donde me habían arrojado las ondas entre unos tamariscos, está mi pobre sepultura, cubierta de limoso césped'"[68]. Como era de esperar, el mismo recurso fue empleado por el discípulo de Eulogio, Alvaro de Córdoba, en la vida que redactara acerca del primero[69]. Ajusticiado en marzo de 859 y lanzado su cuerpo al río, el cadáver de san Eulogio fue hallado por un soldado, "natural de Ecija". Cuando éste, sediento y en medio de su guardia nocturna, se acercó al mismo río a beber, vio "unos sacerdotes revestidos de singular blancura y les oyó cantar salmos". Al día siguiente, en el preciso sitio en que había ocurrido tal prodigio, unos fieles cristianos encontraron la cabeza del mártir y, tres días después –la analogía con el lapso bíblico es evidente–, el resto del cuerpo del santo.

Para terminar, veamos cómo se manifestaron las apariciones de los santos en el contexto de las hagiografías de los siglos X y XI. Como era de esperar, la mayor parte de las funciones que cumplían estos relatos se habrá de mantener, casi sin variantes. Así, en las vidas incluidas en el

---

[67] EULOGIO de CORDOBA, *Memoriale sanctorum*, I, pról., pp. 368-69: "...puerum decoris pulcherrimi a partibus Orientis venire schedamque mirae pulchritudinis manibus gestantem sibi adsistere; quam ab eo accipiens scripturam eius legere coepit. Erat enim his exarata sermonibus: 'Sicut pater noster Abraham Isaac filium Deo in sacrificium obtulit, ita et nunc sanctus Isaac in conspectu Domini sacrificium pro fratibus immolavit'".

[68] EULOGIO de CORDOBA, *Liber apologeticum martyrum*, p. 494 de la ed. cit.: "In illa, inquit, ripa fluminis, quae vico Nymphiano adsciscitur, ibi a commeantibus intre fruteta tamaricum projectus, caespitis limosi perfruor vili sepulcro".

[69] ALVARO de CORDOBA, *Vita vel passio martiris Eulogii*, ed. de Juan Gil en *Corpus...*, pp. 330-43. El pasaje que nos ocupa en pp. 340-41.

Pasionario que datan de esos siglos, la de san Zoilo revela la misma modalidad de santo que se presenta para anunciar dónde estaba su cuerpo. En este caso, el receptor del mensaje es el obispo Agapio quien, una vez hallado el cadáver, se benefició con una segunda aparición del mismo santo. En efecto, al encontrarse el cuerpo de Zoilo –y mientras "el temor sobrecogía a todos"–, el obispo osó besar el mismo, perdiendo de inmediato sus dientes superiores. A la noche siguiente –una vez más, en sueños–, san Zoilo se aparece para preguntarle "¿por qué me besaste tantas veces si ya te había concedido el Señor Jesucristo lo que solicitabas por mi intercesión [*i. e.*, el perdón de sus pecados y la beatitud terrenal]?"[70]. En este caso, la acción llevada a cabo por el obispo –dado al carácter singular de la misma– comporta un castigo pero, a la vez, una recompensa. Obviamente, esta ambigüedad reposa en el prestigio y honra del receptor de la aparición, a quien la pasión exalta por su linaje y sus continuos actos de contrición y búsqueda de misericordia celestial.

Por su lado, santo Domingo de Silos –según lo refiere Grimaldo– se aparece en dos ocasiones, en ambos casos a prisioneros cristianos que eran cautivos de los musulmanes. En la primera oportunidad, un peón de Cozcorrita, de nombre Servandus, recibe una noche la visita del santo, vestido con hábito monacal[71]. Asombrado por el portento, Servandus le pide al aparecido le haga saber su nombre, cosa que Domingo cumple de inmediato. Tras esto, el mismo santo informa al prisionero que Dios se había compadecido de sus llantos y oraciones y le había solicitado a Domingo que liberara a Servandus y lo devolviera a su lugar de origen. Se trata, como vemos, de una clara manifestación del poder absoluto de Dios y de la actuación de los santos como meros delegados de tal poder. Tras ello, la narración se carga de las notas fantásticas que, según vimos, aparecían en los relatos de estos siglos, señalándose de qué manera Servandus se vio rápidamente liberado de las pesadas cadenas y grilletes que lo sujetaban y cómo atravesó los sólidos muros de la cárcel. Por último, santo Domingo exige al protagonista del milagro que peregrine al monasterio de Silos, llevando la bola de hierro que arrastraba en la prisión como prueba de la gracia celestial que lo había beneficiado. Todo apunta, por tanto, al tipo de "aparición pragmática" que analizamos anteriormente, con el agregado de la prueba material que da fe del hecho en cuestión. Dicha prueba –al

---

[70] *Pasionario* (ed. Fábrega), t. II, p. 381: "Cur me sepius osculare voluisti, cum iam ob ea, que a me tibi intercedi poposcebas, Domino Iesu Christo impetrare non distulit?".

[71] La versión que Gonzalo de Berceo hará de este pasaje, transformará dicho hábito en un vestido "blanqueado,/ como si fuesse clérigo de missa ordenado" –véase vv. 654 a y b, p. 137 de la misma ed. cit.–. Para el texto de Grimaldo que refiere este pasaje, véase pp. 243-46.

igual que el trozo del manto de santa Leocadia, según el poema de Cixila– es la garantía del suceso y su mayor testimonio de veracidad.

En la segunda aparición –cuyo esquema sigue de cerca el anterior–, el beneficiario es un tal Pedro de "Plantata", quien tiene una suerte similar al prisionero anterior. Los detalles más significativos en esta ocasión son, por un lado, el hecho de que el santo no libera de inmediato al cautivo sino que profetiza dicha liberación para el viernes siguiente al de la aparición; por el otro, se cuenta un particular reclamo de parte de Pedro –apenas vislumbra a Domingo– para que éste se dentifique, a fin de dar crédito a sus palabras[72]. Con esta última particularidad, estamos de nuevo ante la ambigüedad de contenido que el pensamiento medieval supuso en la aparición y su posible fuente demoníaca.

Por último, habría que citar una tercera aparición que también figura en el texto de Grimaldo –aunque el santo que se presenta en la misma no es el citado Domingo–. Esta constituye un buen resumen de esa tendencia hacia lo fantástico y lo sobrenatural que vimos primaba en esta época. En efecto, la beneficiaria de este portento es una endemoniada, a quien se le presenta el arcángel Miguel para sugerirle peregrine hasta Silos a fin de liberarse de su mal[73]. Una vez allí –y tras haber actuado los parientes de la muchacha, que la llevan encadenada hasta la tumba del santo–, la posesa es exorcizada por un monje del cenobio. Este –en medio de tal ceremonia– habla directamente con el diablo, quien sugiere que un poder sobrenatural se acercaba a expulsarlo. Interrogado por el monje acerca de este poder, el diablo contesta "¿no véis a san Martín, obispo de Tours y a vuestro Domingo, parados en vuestra presencia, ordenándome que salga de esta mujer"[74]? La aparición, por tanto, se desarrolla íntegramente dentro del mundo sobrenatural y mezcla una función efectiva –el exorcismo de la mujer– y una imaginaria –la lucha entre los santos y el demonio–.

En síntesis, todos los ejemplos señalados demuestran de qué manera las hagiografías castellanas de los siglos V a XI apelaron a la aparición

---

[72] *Ibídem*, p. 250: "Rogo te per omnipotentissimam maiestatem, domine, ut indicare michi digneris quis es qui mecum loqueris vel si sunt credenda que prosequeris".

[73] *Ibídem*, p. 247.

[74] *Ibídem*, pp. 247-48: "Non videtis Martinum Turonensem episcopum et vestrum Dominicum in presentia vestra stantes et michi ut ab hac muliere exeam precipientes?". La presencia de san Martín de Tours en este pasaje puede responder, según lo anota acertadamente Brian Dutton, al hecho de que uno de los altares de la iglesia románica de Silos estaba dedicado a este santo –al igual que otro estaba bajo la advocación de san Miguel, otro partícipe de este relato–. Véase pp. 174-75 –nota correspondiente a la copla 695 del poema de Berceo–.

como recurso discursivo y de propaganda con amplia participación dentro de sus narraciones. Tales portentos revelan, por un lado, la actitud adoptada por los autores hacia lo celestial como elemento que verificaba sus relatos y les otorgaba un sentido propio dentro de la historia de la salvación. Por el otro, también señalan la existencia de una categoría funcional de dichas apariciones, sujeta a múltiples variables. Entre éstas se cuentan el interés que tenían los mencionados hagiógrafos en demostrar que la santidad de sus biografiados había sido reconocida por Dios, que estos últimos habían llegado al Paraíso, que podían hacer grandes milagros desde allá, que tenían capacidad para profetizar hechos futuros o que las iglesias que conservaban sus cuerpos debían ser reconocidas como sitios de "transferencia de lo sagrado"[75]. Por lo demás, tales apariciones incluían un mensaje admonitorio acerca de la atribución que se arrogaba la Iglesia de determinar la validez de las mismas, atribución que esconde la controvertida relación entre el dogma y las formas de religiosidad (sin restringir estas últimas a las interpretaciones que hacían los sectores inferiores de la población). Por último, los relatos de apariciones son prueba evidente de la manera en que cambió el concepto de "lo sagrado" en el mundo medieval y de la relación que unía al hombre con esa categoría trascendente. Una prueba de ello es el analizado interés de san Eulogio por insertar historias de apariciones en sus hagiografías, demostrando así la pertinencia de las mismas en el contexto del género martirial. En suma, estamos en el cruce entre la propaganda y la tradición narrativa, el dogma y la necesidad de brindar pruebas tangibles de la salvación, las elucubraciones eruditas y la catequesis de vastos sectores sociales. Las apariciones insertas en las hagiografías –como otros tantos fenómenos sobrenaturales– se ubican en el cruce de esos caminos, tendiendo siempre a un único fin: como diría san Alvaro, exponer la "inenarrable doctrina celestial"[76].

---

[75] La expresión es de Jean-Claude Schmitt, desarrollada en su artículo "La noción de lo sagrado y su aplicación a la historia del cristianismo medieval", *Temas Medievales*, 3 (1993), 71-81.

[76] ALVARO, "Rescriptum ad Eulogium", ed. de Juan Gil en *Corpus...*, p. 365: "inenarrabile profers caeli".

LOS HUMANISTAS Y LA PROFECÍA DANTESCA DEL LEBREL

SILVIA MAGNAVACCA
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

... manifestamente confesso ch'io non intendo:
e perciò in questo sarò più recitatore de'
sentimenti altrui, che esponitore de' miei

Giovanni Boccaccio
Esposizioni sopra la Commedia di Dante

1. Los términos del enigma

En materia de enigmas y profecías suele darse una doble revelación: por una parte, quien los descifra desvela uno de los tantos significados ocultos en su esencial polisemia; por otra, al elegir –o construir– precisamente ese significado y no otro posible, está revelando un importante aspecto de sí mismo y de su visión del mundo. Sobre todo, cuando el enigma es una profecía, expone ante la mirada ajena, a sabiendas o no, los temores y expectativas que despierta en él ese futuro al que alude la profecía y que siempre se nutre de presente.

Es el caso de los intérpretes de la *Comedia* alighierina, cuya perplejidad los siglos han visto renovarse ante el "enigma del lebrel" planteado en la apertura misma del Poema. De hecho, en el famoso perro dantesco se ha querido ver simbolizados sucesivamente al Papa Benedicto XI, al mismo Dante, a Carlos IV, a Lutero, etc. Tampoco han faltado exaltados apólogos que identificaron en él a Garibaldi (Barlow), a Víctor Emanuel II (Scarabelli), al emperador Guillermo I (Stedfeld), a Mussolini (Venturini y For-

Temas medievales, 9 (1999)

te, entre otros) y hasta a Hitler (Bassermann). Esta breve lista, para nada exhaustiva, basta para indicar el carácter interpelante que tiene el pasaje en cuestión.

Como se recordará, en el primer canto del *Infierno,* el introductorio –y, por tanto, aquél que se ha de tomar como hilo de Ariadna para internarse en el texto– Virgilio irrumpe para aquietar la desesperación de Dante, angustia que la aparición de una loba lleva a su paroxismo. De hecho, de las tres fieras que obstaculizan su tránsito pascual de salvación, ésta es la única que lo hace retroceder, devolviéndolo al caos de su vida y precipitándolo en la desesperanza de superarlo[1].

Tras su imponente aparición, Virgilio, como guía iluminante de la razón, tanto tiempo acallada, rompe finalmente su silencio en versos que reclaman del discípulo un esfuerzo más arduo y sostenido frente a esa loba y que contienen el enigma del "*veltro*", esto es, del lebrel:

'Vedi la bestia per cu'io mi volsi:
aiutami da lei, famoso saggio,
ch'ella mi fa tremar le vene e i polsi'
'A te convien tenere altro viaggio'
risuose poi che lagrimar mi vide,
'se vuo' campar d'esto loco selvaggio:
ché questa bestia, per la qual tu gride,
non lascia altrui passar per la sua via,
ma tanto lo 'mpedisce che l'uccide;
e ha natura sí malvaggia e ría,
che mai non empie la bramosa voglia,
e dopo 'l pasto ha piú fame che pria.
Molti son li animali a cui s'ammoglia,
e piú saranno ancora, infin che 'l Veltro
verrà, che la farà morir con doglia.
Questi non ciberà terra né peltro,
ma sapienza, amore e virtute,
e sua nazion sarà tra feltro e feltro

---

[1] Ante el escollo que interpone el leopardo o la onza, símbolo de la lujuria, el poeta no se amilana, reconfortado por el surgimiento de la luz solar. Tampoco el león, imagen de la soberbia, lo amedrenta lo suficiente como para hacerlo volver sobre sus pasos, aun cuando la personalización del verso 46, "me pareció que *contra mí* venía", parece indicar un compromiso mayor con lo que el león representa. Sólo la loba, a la que dedica muchas más líneas que a las fieras anteriores, le infunde sin tregua tanto pesar y pavor que pierde la esperanza de alcanzar la cima. Es ella, pues, la que termina generando la conciencia dantesca de la necesidad de auxilio y, por ende, la que define el momento de la aparición en escena de Virgilio.

Di quella umile Italia fia salute
per cui morí la vergine Cammilla,
Euríalo e Turso e Niso di ferute
Questi la caccerà per ogni villa,
fin che l'avrà rimessa nello 'nferno
là onde invidia prima dipartilla"[2] *Inf.* 88-111

La mención explícita de la "*lupa*" reaparece en *Purg.* XX, 10, también en contraposición con una alusión –allí, implícita– al lebrel. En esos versos, se maldice a la "antigua loba", adjudicándole un poder de destrucción mayor que el de las demás bestias, a causa de su insaciabilidad. Y se impetra la intercesión del cielo, que puede alterar las leyes terrenas, para que envíe al que la ahuyente. La cuestión es, pues, relevante y central en el Poema, aun considerado en su estructura formal. En efecto, adviértase que el símbolo de la loba no solamente asume, como se ha indicado, un papel decisivo de motivación en el inicio del peregrinaje dantesco, sino que su imagen, amenazadora y obsesiva, así como la suspirada espera del auxilio salvador del lebrel, se reitera una vez superada la mitad del tránsito, ya que se trata del vigésimo canto de la cántica intermedia de la obra.

Señalada así la importancia del tema en la estructura general de ésta, comencemos ahora a desbrozarlo, afrontando primero su corteza, es decir, recorriendo los aspectos más evidentes del signo tras el cual mora el significado del enigma. En primer lugar y en los términos más generales, la loba representa la *aviditas*. Ésta deriva de la *concupiscentia*. Técnicamente hablando, la *aviditas* es una mera disposición del ánimo que sólo

---

[2] Seguimos la edición de N. Sapegno, *La Divina Commedia,* Florencia, La Nuova Italia, 1955, confrontada con las sucesivas que, en lo que toca a este pasaje, no presentan variantes en el texto. En cuanto a las versiones castellanas, después de haberla comparado con la de Mitre, Buenos Aires, Sopena, 1944 y la de Martínez de Merlo, Madrid, Cátedra, 1993, optamos por la de A. Battistessa, *La Divina Comedia,* Buenos Aires, Asoc. Dante Alighieri, 1983, por considerarla la más llana, aunque ciertamente no la más poética. Las citas italianas o españolas que se hagan de aquí en más, corresponderán, respectivamente, a estos editores. En el caso presente, la lectura de Battistessa reza así: "'Mira la fiera por la cual me vuelvo,/ líbrame de ella, ¡oh famoso sabio!,/ pues me hace estremecer venas y pulso.'/ 'Te conviene emprender otro viaje',/ me respondió, tras de mirar mis lágrimas,/ 'si salir quieres del lugar selvático;/ porque esa fiera, por la cual tú gritas,/ a nadie deja andar por su camino,/ mas tanto se lo estorba que lo mata;/ y su índole es tan pérfida y malvada,/ que nunca colma su apetito ansioso,/ y después de comer tiene más hambre./ Ella se ayunta a muchos animales,/ y muchos más serán, hasta que venga/ el Lebrel, que la mate entre torturas./ Éste no comerá polvo ni peltre,/ sino sapiencia y virtud y amor,/ y su patria estará entre Feltro y Feltro./ Será salud para esta humilde Italia,/ por quien murió la virginal Camila,/ Euríalo, Turno y Niso, malheridos/'". Nótese, ya que el detalle tiene su importancia, como se verá, que la versión de Battistessa asigna mayúsculas a los términos "lebrel" y "feltre", lo que no hace la de Sapegno.

cobra el signo moralmente negativo de la codicia cuando implica un grave desorden. En este caso, se trata del desorden que deriva de haber cifrado en un bien ínfimo la satisfacción del oscuro deseo de bien infinito y eterno propio del alma humana[3]. Justamente por ser finito, ese bien ínfimo no puede colmarlo. Cuantitativamente, nada puede saciar el anhelo infinito de riqueza o de poder, porque cualitativamente es desproporcionado respecto de su objeto, que no es infinito. Pero se insiste en perseguir la satisfacción en *ese* objeto. Y se genera, entonces, una suerte de círculo vicioso: la saciedad que se cree haber alcanzado engendra más hambre aún. Así, después de haber comido, la ávida loba no encuentra el reposo de la saciedad, sino más bien el encarnizarse de un ansia renovada (*e dopo il pasto ha piú fame che pria*). Intenta, entonces, calmarla de un modo exasperado y enceguecido; de ahí su peligrosidad para los otros. Éstos sólo pueden ser vistos como obstáculos que se interponen en la satisfacción de ese deseo –y que, por tanto, han de ser eliminados (*non lascia altrui passar per la sua via, ma tanto lo 'mpedisce che l'uccide*)– o bien como posibles instrumentos para alcanzarla, los cuales son asumidos, por ejemplo, a través de la hipocresía, la adulación, etc.

De hecho, la codicia desmedida de riqueza y de poder termina por aunarse a otros vicios (*molti son li animali a cui s'ammoglia*), idea en la que Dante insiste en la *Epistola* XI, 15: "*cupiditatem unusquisque sibi duxit in uxorem*". Dado que se basa sobre la avidez, la *cupiditas* necesita asociarse con otros pecados más "operativos" para satisfacer las ansias que constituyen su esencia. Por eso, hay representaciones plásticas medievales en las que la loba ocupa un lugar central entre otras fieras, como el mosaico del *duomo* de Torcello, perteneciente al siglo XII.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que por la codicia el alma toda sufre el profundo desorden que implica el mal moral. Añádase que, cuando Dante afronta en la *Comedia* la descripción de Lucifer precisamente en cuanto figura "eminencial", por así decir, del mal moral, asigna al terrible monstruo tres cabezas[4] que corresponden a la necedad, el odio y el vicio, perfecta antítesis de la Trinidad divina. Ellas permiten a Satanás contemplar en todas direcciones la fauna que puebla su horrendo reino, en la que se destaca la loba.

---

[3] Cfr., por ej., la *aviditas potentiae* mencionada por Ambrosio en la *Expositio Evangelii secundum Lucam* 4, 35 y en *Hexaemeron* 9, 26, 10; la *humanae laudis aviditas* a la que se refiere Agustín en la *Ep.* 22, 2, 7. Los objetos atribuídos a la *aviditas* son siempre la riqueza, la gloria y, en una suerte de combinación de ambos, el poder.

[4] Cfr. *Inf.* XXXIV, 37-60.

La contrapartida de esa loba insaciable es, sin duda, el lebrel mentado por Dante en los versos que nos ocupan. Se trata de un perro, animal que, en innumerables representaciones plásticas y literarias de la Edad Media, simboliza la *fides*[5]. Pero, para construir su imagen, el poeta elige, específicamente, un perro de caza: subraya así no sólo la fidelidad –que se atribuye comúnmente a todos los perros– sino también la sagacidad y la prontitud propias de los de caza. Con esa sagacidad y presteza se espera que los custodios de la grey cristiana la defiendan de la voracidad, rapacidad y astucia de sus circunstanciales enemigos, mientras que, en consonancia con lo que se acaba de decir, los lobos representan no sólo a estos últimos, sino también al demonio y sus acólitos. Más aún, se ha de recordar que la imagen del lebrel como custodio aparece en dos sueños de Carlomagno en la *Chanson de Roland:* uno antes de dejar España y el otro posterior a la muerte de Rolando.

La oposición entre ambas representaciones se revela totalmente simétrica: la codicia desenfrenada de poder y riqueza de la loba queda confrontada con aquello que indica el lebrel. En efecto, éste no se alimenta de tierra –esto es, de poder– ni de peltre –aleación metálica con la que se hacen monedas– sino de virtud, sabiduría y amor. Con estos nombres la tradición teológica patrístico-medieval alude a las Personas trinitarias, es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, respectivamente. Así, las notas mencionadas del carácter eminencialmente demoníaco de la loba encuentran su exacto reflejo antitético en las del carácter eminencialmente divino del lebrel, como ha observado Vittoria Vetrugno[6].

Revisemos ahora brevemente los dos elementos sobre cuya contraposición se construye este célebre pasaje. En primer lugar, estamos ante *símbolos*; en segundo término, el significado de estos símbolos no es impuesto por Dante sino retomado por él, que se limita a asumir *tópoi* del bestiario medieval; en tercer lugar, estos símbolos están planteados en una evidente relación dialéctica de oposición.

Una última nota, la más importante, ha de ser subrayada: el carácter personal, confesional, de este canto introductorio del Poema, hace que se abra con un claro predominio de verbos en presente y en primera persona del singular: es su propia crisis presente lo que relata el Dante protagonista. En este sentido, como hemos señalado, entre las bestias que obstacu-

---

[5] Esto se extiende aún más allá de la Edad Media. Téngase presentes, por ejemplo, las representaciones plásticas de Savonarola, con su mano izquierda apoyada sobre la cabeza de un lebrel alerta.

[6] Cfr. V. Vetrugno, "La genealogia del Lucifero dantesco", *L'Alighieri* XI, 1 (1970), esp. pp. 29 y 30.

lizan a Dante es la loba la que con mayor fuerza impide el paso salvífico del poeta en cuanto hombre en crisis y protagonista –no solamente autor– de la obra. La explicación de Virgilio comienza tomando la *lupa* en sentido abstracto, como enemiga de la humanidad y, sólo por ello, también de su asistido. Ahora bien, dada la aludida relación dialéctica y simétrica entre *lupa* y *veltro*, todo haría suponer que el significado de este último en cuanto símbolo es igualmente genérico: así como la loba representa un costado satánico del alma, el lebrel representaría un costado divino. El atendible punto de vista de Aldo Vallone opta por esta solución[7]. Con todo, volveremos sobre este punto.

En síntesis, en esta clave de lectura posible, la que concierne a las vicisitudes de una crisis individual que se pretende paradigmática, se nos presenta a Dante –protagonista y no sólo autor del Poema– enfrentado a tres dimensiones de un abismo del alma. Entre ellas, la caótica *cupiditas* se describe como la más peligrosa. En esta clave, loba y lebrel constituyen símbolos de un planteo en términos de ética individual.

Pero, entre otros, Antonino Pagliaro ha formulado inquietantes observaciones que incitan a revisar esta lectura, o, al menos, a ir más allá de ella[8]. Observa, por ejemplo, que "la referencia al crecimiento en el tiempo del número de animales que se unen a la loba (*molti son li animali a cui s'ammoglia, e più saranno ancora...*) mal puede aplicarse al caso de la unión con otros pecados". La razón asiste a Pagliaro en esto. Pero, además, si se tratara únicamente de pecados, no se explicaría ni el acrecentamiento ni el futuro, ya que los pecados forman parte de las posibilidades de la naturaleza humana que, como tal, es permanente: la expresión "*e più saranno ancora*" más bien sugiere una alusión a personas concretas o a un grupo de personas. Por otra parte, añadiríamos nosotros, el lebrel será salvación no sólo de Dante sino de todo un pueblo en particular (*di quella umile Italia fia salute*). De este modo, casi imperceptiblemente, el texto se ubica en otra clave, como si indicara, desde el mismo canto introductorio, que el Poema no sólo dará cuenta de manera ejemplar de las vicisitudes

---

[7] En su *Dante,* perteneciente a la *Storia letteraria d'Italia,* Milán, Vallardi, 1981, Vallone escribe: "Ora vediamo un contrapporsi, com'era in uso nel Medio Evo, di segni e simboli tra loro: alla lupa, il Veltro, dunque alla avarizia la giustizia. Perché pensare che a un simbolo, così generale e vasto, qual è la lupa, debba poi contrapporsi attraverso il Veltro un personaggio? Ai molti sozzi connubi della lupa, giusto, si contrappongono le molte elette virtù del Veltro! Il discorso di Dante è volutamente messo al di sopra delle allusioni specifiche: questo richiedeva anche il tono e l'ufficio del I canto, cioè della Introduzione generale ai singoli canti e alle situazioni particolari e varie in essi rappresentate" (p. 286).

[8] Cfr. "Simbolo e allegoria nella Divina Commedia", *L'Alighieri* IV, 2 (1963), esp. pp. 17 y 18.

espirituales y éticas del hombre que en él las confiesa sino también del estado de extravío específico del pueblo al que el autor pertenece.

Ya no se trata, pues, de meros símbolos comunes en el bestiario del arte y de la literatura medievales, cuya significación, acotada por la tradición, permite un desciframiento cierto. Ahora sus respectivos contextos abren otro campo de lectura, de manera que esos mismos símbolos conforman el material sobre el que se construye una *alegoría*. Nótese que esta alegoría no se juega como tal en el contexto que se había abierto en el estilo de la confesión personal, incluso con lágrimas que refuerzan la solicitud de auxilio que Dante dirige a Virgilio (*rispose poi che lagrimar mi vide*). En ese primer contexto –insistimos– los símbolos de la loba y el lebrel eran de claro significado. Sólo cuando el discurso virgiliano se desliza desde el tono tranquilizador y reconfortante, que se dirige a un interlocutor determinado, al propio del magisterio y del diagnóstico colectivo, que se refiere a una comunidad supuestamente también determinada, los símbolos cobran dimensión de alegoría. Y, en nuestra opinión, ello ocurre exactamente a partir del verso 100, precisamente el referido a los muchos animales a los que la loba se une; y culmina en el 106, donde se alude a Italia, definiendo finalmente el contexto de lo colectivo que mencionábamos. Entonces comienza a imponerse una tarea hermenéutica más comprometida, toda vez que la alegoría es, por definición, de críptico significado, que exige ser abierto[9].

Desde el punto de vista de Pierre Antonietti[10], que compartimos, esta construcción del Dante autor es deliberada, planeada en sus mínimos

---

[9] De imprescindibe consulta en este tema son los ensayos de Hollander, *Allegory in Dante's 'Commedia'*, Princeton, 1969 y N. Mineo, *Profetismo e apocalittica in Dante*, Catania, 1968. Por su parte, G. Carugati, en *Dalla menzogna al silenzio. La scrittura mistica della 'Commedia' di Dante*, Bolonia, Il Mulino, 1991, p. 34, objeta por igual dos posiciones críticas que reaparecerán a menudo en los autores citados en este trabajo. De un lado, la de quienes se apoyan en la "alegoría de los teólogos" como central en Dante, pero terminan por reducirla a una suerte de estratagema técnico que el poeta habría usado; de otro, la que hace de él un profeta –y aquí Carugati alude a Nardi sin mencionarlo–, un *scriba Dei* –la tácita referencia es ahora a Sarolli–, o un místico enardecido, sin reparar en la densidad que llama "*scritturaria*" de la obra alighierina. Declaramos aquí nuestro fundamental acuerdo con su perspectiva. Pero ella es, por así decir, "hipertextual", no en el significado técnico de este término, sino en el sentido de que es crítica de los críticos de Dante. Lo que nos proponemos aquí no es tanto una tarea literaria cuanto de historia del pensamiento. Por eso, nos interesa resumir meramente las interpretaciones tradicionales de este pasaje dantesco para confrontarlas con las específicamente humanísticas, con el objeto de justificar históricamente tal especificidad.

[10] Cfr. "Lecture structurelle du chant I de l'Enfer', *Studi Danteschi*, XLIX (1972), esp. pp. 35, 39 y 40.

detalles, de lo que resulta una estructura esencial y completamente concorde con la *forma mentis* medieval; más aún, la *Comedia* sería, en esta perspectiva, la traducción poética de la visión del mundo propia de un hombre en la transición del siglo XIII al XIV. En esta calculada estructura, la oposición dialéctica loba-lebrel encuentra su justificación plena. Pierre Antonietti la ve confirmada en el hecho de que el poeta dedica igual número de tercetos a ambos términos –94-102 y 103-111, respectivamente– y en otra circunstancia relevante: el *veltro* se anuncia antes del fin del último terceto dedicado a la *lupa*, lo que indicaría una estrecha interdependencia entre los dos. Éstos se reclaman recíprocamente como lo hacen tesis y antítesis. Antonietti se formula, entonces, una pregunta cuya respuesta es crucial para nuestro tema: la nítida correspondencia implicada en esta relación dialéctica, puede ayudarnos a interpretar la alegoría del lebrel? En su opinión, esto sólo sería posible si Dante hubiera tenido una conciencia clara de la identidad del lebrel en el momento de redactar el canto I del *Infierno*, lo cual pone en duda. Sin embargo, admite que la simetría es tan perfecta que no puede ser ni fortuita ni insignificante.

Con todo, más allá de esta prudente actitud, hay un hecho que nos interpela: el uso del *futuro* como tiempo verbal del sujeto "*veltro*". En efecto, a partir del verso 102 se suceden los verbos "*verrà*", "*farà*", "*ciberà*", "*sarà*" aplicados al lebrel. Creemos que es esto precisamente lo que convierte la alegoría en *profecía,* dado que la profecía se refiere siempre al *futuro*. Así pues, si la mayoría de los verbos de los que la *lupa* es sujeto están en presente, ello obedece a que la loba representa no sólo la codicia que acecha en toda alma humana, sino también, alegóricamente, la que, en un momento dado, se ha enseñoreado de una comunidad en particular, cuyos males *presentes* se diagnostican. El lebrel, en cambio, no está presente; por el contrario, se espera su advenimiento justamente para combatir esos males. De este modo, la contraposición entre ambos términos rige aún para los tiempos verbales, dejando únicamente al *veltro* en el plano profético; de ahí que se hable de la profecía del lebrel y no del lebrel *y* la loba.

Ahora bien, en el símbolo hay una remisión a lo simbolizado, cuya dirección está determinada por el contexto en el que el símbolo se da. Construida sobre símbolos, la alegoría parece presentarse, en cambio, con una estructura más narrativa, al menos en el sentido de que su desciframiento no puede resolverse en un mero término. Al símbolo de una calavera con dos tibias detrás corresponde la idea-término "peligro de muerte"; la alegoría no permite un trámite tan expeditivo, puesto que la referencia en ella no suele ser a una posibilidad o a un mero hecho, sino a toda una

situación y a las causas que la generan. Así, hay una mayor complejidad hermenéutica en la alegoría que en el símbolo, dificultad que se acrecienta al pasar a la profecía, porque ésta, a su vez, se teje mediante una pluralidad de representaciones[11]. De todos modos, en ella, el doble juego de señalamiento y ocultación oficia de velo: el velo señala que allí hay algo oculto; por eso, él mismo nos incita casi compulsivamente a descorrerlo, ya que alude al futuro. Y el futuro *nos va*, nos compete, comprometiéndonos en nuestra actitud y preparación ante él.

El caso del lebrel dantesco pertenece a ese curioso grupo de profecías enunciadas en el pasado, en las que, por consiguiente, se trata de determinar no tanto el significado en sí de la profecía, sino la intención del profeta al pronunciarla. Por eso, la profecía es la del *veltro;* el enigma, es el del propósito de Dante al redactarla[12]. Vayamos, pues, a revisar las soluciones clásicas propuestas en nuestra época para este enigma.

2. La hermenéutica del siglo XX

En líneas generales, y de hecho, se puede decir que las interpretaciones propuestas a lo largo de nuestro siglo sobre el tema que nos ocupa tienen algo en común: la preocupación por individualizar *el personaje histórico* en el que supuestamente Dante ha pensado al escribir los versos concernientes al lebrel. Para ello, casi todas han tomado como principal punto de apoyo el indicio que es, quizás, el que ofrece una mayor determinación: el verso 105 (*e sua nazion sarà tra feltro e feltro*). A tal punto ello es así que el enigma del *veltro* termina por reducirse muchas veces al enigma del *feltro*[13].

Más allá de sus respectivos matices, las lecturas contemporáneas son discernibles en los siguientes grupos:

1) la interpretación *geográfica*. Ésta se basa sobre la hipótesis de que la expresión "*tra feltro e feltro*" alude a dos localidades. Por esta razón,

---

[11] En su clásico pero siempre incitante "Nuovi problemi della critica dantesca", *Studi Danteschi*, XXIII (1938) 5-77, Michele Barbi es más taxativo: "A torto il Veltro è stato messo tra le *allegorie* della D.C.: esso è una profezia figurata; e questa, come tale, comporta anche altre figurazioni" (p. 29, n. 1).

[12] En *Dante e la cultura medievale,* Roma-Bari, Laterza, 1990, Bruno Nardi dedica todo un capítulo, el undécimo, "Dante profeta", precisamente a esta dimensión alighierina.

[13] En este sentido, no es poco significativo el hecho de que la *Enciclopedia Dantesca,* Roma, Ist. della Enciclopedia Italiana, 1986, vols. II y IV, dedique, aunque, obviamente, con referencias internas, artículos por separado a ambas voces.

sus seguidores escriben ambas palabras con mayúsculas. El origen de esta idea no es contemporáneo, ya que es mencionada por su mismo hijo Pietro Alighieri, si bien con la inequívoca declaración de su desacuerdo con ella. Se trata de las ciudades de Feltre, en el Véneto, y Montefeltro, en Romaña[14]. Esta acotación espacial permitió pensar en varios personajes como posibles aludidos mediante la imagen del lebrel salvador. Entre los nombres barajados figuran los de Can Grande della Scala, al que Dante dedica su *Paraíso* en la célebre Carta XIII, Uguccione della Faggiuola y el Papa Benedicto XI.

Esta primera interpretación nos ofrece una prueba de lo que señalábamos respecto de la estructura de la profecía, en el sentido de su complejidad figurativa. Acabamos de indicar la remisión del problema del lebrel al del *feltro*. Cabe añadir ahora que la resolución de éste, a su vez, depende en gran medida de la que se dé al vocablo "*nazion*" en este contexto. Como es obvio, el desciframiento historiográficamente más convincente será aquél que, de un lado, incluya todos o, al menos, la mayor parte de los elementos figurativos que componen la profecía y que, de otro, logre presentarlos con la mayor congruencia entre sí. Ciertamente, bajo el ambivalente término "*nazion*", esta lectura que hemos denominado "geográfica" no entiende "estirpe", sino más bien "nacimiento". Sea lo que fuere, lo esencial en ella es la convicción que la asiste al sindicar al salvador como un hombre septentrional, sin reparar en su investidura o condición. Todo lo contrario ocurre en

2) la interpretación *imperial*. En efecto, ésta –que es la que goza de mayor consenso– lee "*nazion*" como "estirpe" y entiende por "*feltro*" el paño de lana con que se hacían alfombras, mantas y cojines de gran valor, con lo que supone que el personaje representado por el *veltro* debió haber sido pensado por Dante como proveniente de alta cuna, como nacido entre paños finos. Los seguidores de esta interpretación la apoyan recurriendo a lo que consideran prácticamente lugares paralelos: *Purg.* XXXIII, 34-35, donde Beatriz predice el advenimiento de un "*cinquecento dieci e cinque*" como heredero del águila imperial[15] y *Par.* XXVII,

---

[14] "... dicunt quidam: hoc est in partibus Lombardiae et Romandiolae, inter civitatem Feltri et montem Feltri. Tu dic inter feltrum et feltrum...", Petri Allegherii *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, nunc primum in lucem editum consilio et sumptibus G.J. Bar. Vernon, curante Vincentio Nannucci, Florencia, 1845.

[15] No podemos detenernos en el examen de esta otra profecía, ya que, como ella presenta características muy diversas de la que nos ocupa, dicho examen daría lugar a otro trabajo. Baste decir que ella refrendaría la interpretación imperial, pero sin añadirle nada verdaderamente sustancial a nuestro tema.

55-63, donde san Pedro, después de denunciar a los *lobos* papales, cahorsinos y gascones, que beben la sangre de los santos, anuncia el socorro de la Providencia divina. Que la Providencia asumirá la forma de un emperador, está sugerido por la acotación del verso 62 en el que se dice que ella conservó la gloria de Roma. A esto se ha de añadir, según esta línea exegética, el vaticinio virgiliano, que Dante cita en la *Ep.* VII, 13 (*nascetur pulchra Troianus origine Caesar)* y, obviamente, la misma especulación dantesca sobre la monarquía, en el sentido de que compete al *Romanus princeps* suprimir las manifestaciones de la *codicia,* posibilitando así a los hombres convivir en libertad y en paz, como se lee en *De mon.* III, 15, 10-11[16].

Con todo, consideramos que el texto que, aun sin ser muy citado, mejor puede apoyar esta interpretación es el del *Conv.* IV, 9, 1 y 10, puesto que este pasaje ofrece varios puntos de contacto con el del *veltro.* Dante sostiene allí que el sentido de la autoridad imperial apunta a la perfección de la vida humana, comparando la figura del emperador con quien cabalga, es decir, domina y dirige *"l'umana volontade"*; inmediatamente después, se lee una lamentación sobre la ausencia de este jinete, lo cual hace que el caballo campee por sus fueros *"spezialmente ne la misera Italia"*. Nótese no sólo el mismo escenario de jinete y lebrel sino también el hecho de que el emperador ha de poner freno a la codicia y la referencia final a una Italia sufrida, elementos todos que también comprobamos en la profecía del lebrel.

Tampoco faltaron intérpretes que han querido ver en la predicción dantesca la alusión a una figura imperial "extraña". Éstos reparan en la costumbre de los tártaros de sepultar a sus conductores entre paños de fieltro, de manera que *"tra feltro e feltro"* indicaría el advenimiento de un emperador de esa procedencia, es decir, nacido en Tartaria y reinante entre el fieltro con el que su antecesor fue sepultado y el que envolverá su propio ataúd.

Casi todos los que adhieren a esta lectura, en cualquiera de sus variantes, coinciden en creer muy dudoso que Dante mismo haya tenido una idea muy precisa de la identidad del emperador que se anhela en la profecía, ni que lo haya esperado de manera inminente, puesto

---

[16] Bruno Nardi vincula la profecía del *veltro* con la donación de Constantino. Al referirse a la codicia papal, dice que, para Dante, un remedio a tanto desorden sólo es posible anulando esa donación. La concepción dantesca habría considerado que, si un emperador erró, aun con la más piadosa intención, sólo otro emperador podrá reparar el error. Restablecida la universalidad del Imperio, la Iglesia estará obligada a renuncia a todo dominio terreno y podrá atender en pobreza y humildad su misión puramente espiritual. Cfr. *op.cit.*, nota 13, p. 278.

que, en tal caso, no habría hablado de los muchos que habrían de adherir todavía a la loba, esto es, sumarse a la lista de los codiciosos[17]. De este modo y siempre en el marco de esta línea interpretativa, lo que el pasaje que nos ocupa estaría reafirmando, más allá de las conjeturas que cada uno osa asomar, es el diagnóstico de una situación que la codicia desenfrenada del círculo pontificio ha vuelto grave. Es sorprendente que los seguidores de la interpretación imperial suelan detenerse en el verso 105 en lugar de extenderse dos tercetos más, ya que desde la línea 106 a la 111 se habla de Italia y de quienes, según la *Eneida,* murieron justamente para que la grandeza de Roma fuera posible. Esa Roma es la que ahora exige reparación.

Es ésta, pues, una lectura casi "gibelina", en cuanto imagina al lebrel como un emperador con suficiente poder en relación con el papado como para purificarlo de la codicia. Insinúa, en todo caso, la necesidad de una autoridad imperial ilimitada y omnipresente para ponerle coto. A esto último, en cierto sentido, se opone

3) la interpretación *electiva*. Si bien ésta puede aludir a la elección de un emperador, también es posible que haga referencia a la de un magistrado comunal. Dos circunstancias apoyan esta lectura. La primera es la afirmación explícita de que el lebrel constituirá la salvación *de Italia*, acotación que, de tratarse de un emperador, se justificaría *a fortiori,* pero que también consiente pensar en un magistrado, en cuyo caso Dante lo habría imaginado como artífice de la unidad italiana. La segunda, y decisiva, es la que, en ambas lecturas, subraya el carácter electivo del cargo. Superando interpretaciones tradicionales, se ha hecho notar que, en tiempos de Dante, las votaciones secretas se llevaban a cabo mediante el procedimiento de introducir esferas de plomo en urnas de madera forradas precisamente de fieltro. Así, la expresión "*tra feltro e feltro*" señalaría a un conductor cuyo cargo habría de emanar de los votos.

En un viejo y célebre artículo, que suscitó el entusiasmo de Michele Barbi, Aurelio Regis ha sostenido esta clave para desentrañar el vati-

---

[17] Para L.M. Batkin, *Dante e la società italiana del 300,* Bari, De Donato, 1970, nuestro autor no concibió la codicia ligada al desarrollo de las ciudades sino como un vicio universal, y el hecho de que domine el clero, llamado a ser ejemplo de pureza moral, lo escandaliza particularmente. No obstante, y de acuerdo con su perspectiva marxista, Batkin cree que la esperanza en el emperador salvífico conforma una verdadera "utopía reaccionaria", de la que exculpa a Dante en cuanto que, en ese momento, constituía la única posibilidad para eludir la "sórdida alternativa del capitalismo naciente" (pp. 81 y 93).

cinio del lebrel, proporcionando, con profusa documentación, datos sobre los modos de votación en las comunas italianas tardo-medievales[18]. Las urnas eran dos y de distinto color, una para el voto afirmativo y otra para el negativo; el elector se acercaba a ellas con los puños cerrados, uno de los cuales contenía la esfera de plomo. Al llegar a las urnas, abría ambos puños al mismo tiempo dentro de ellas y dejaba caer en el interior de una la esfera plúmbea. De este modo, no se veía en cuál de las dos había depositado su voto. Pero, para que tampoco se lo descubriera por el ruido de la esfera al caer, las urnas se forraban de un paño grueso y acolchado, denominado justamente "*feltro*". Esto aseguraba el secreto de la votación. En apoyo de su tesis, Regis observa que el número de los estatutos que lo garantizaba mediante este procedimiento, así como su lejanía en el espacio y en el tiempo, demuestran que el uso de las urnas con fieltro fue generalizado y persistente[19]. Si bien el mismo Regis supone que Dante, en este enigmático verso, se refiere a una elección imperial, sigue siendo válido lo dicho al comienzo, en el sentido de que aún cabe la posibilidad de que se trate de un magistrado. De todos modos, se insiste en la procedencia de un acto eleccionario. Y esta perspectiva, como la anterior, también ve en el *veltro* la cabeza de un gobierno civil para combatir la corrupción eclesiástica. Hallaremos una solución contraria en

4) la interpretación *franciscana*. Esta lectura considera que "*nazion*" significa "origen", pero, a diferencia de las anteriores, entiende que "*feltro*" designa un paño pobre, de bajo precio. Así, para quienes la comparten, Dante habría querido decir que el personaje simbolizado en el lebrel vestirá el sayo franciscano.

Koennen radicaliza esta interpretación, arriesgando la hipótesis de que el poeta tuvo en mente la posibilidad de un Papa proveniente de la orden franciscana. Un Papa franciscano habría de imponer el principio

---

[18] Cfr. A. Regis, "E sua nazion sarà tra feltro e feltro", *Studi Danteschi*, IV (1921), 85-97.

[19] En cuanto a las comunas en las que consta que se utilizaba este método, el autor menciona las de Siena, Treviso, Perugia, Brescia, Cremona, Casale, Vicenza, Padua, Belluno, Bergamo, Vercelli, Roma, Ravenna y, por supuesto, Florencia. Respecto de la datación de los estatutos en los que se reglamenta este sistema, van desde principios del siglo XIII hasta fines del XIV. A modo de ejemplo, transcribimos un pasaje del de Cremona, fechado en el 1387, y que figura en la página 87 del artículo de Regis: "... partita fieri debeant ad bussolas *infaldatas* [esto es, forradas en fieltro] et ballottas de plumbo [...] Et quod ponentes ballottas in bussolis debeant ponere ambas manus in ipsis bussolis, ne possit videri nec perpendi in qua bussola posuerint ipsam ballotam...".

de la pobreza. El punto de mayor fuerza de esta lectura radica en que, considerando lo ya visto acerca de la imagen de la loba y sus lugares paralelos, y teniendo en cuenta la también mencionada relación dialéctica y simétrica entre la loba y el lebrel, ese principio de pobreza sería aplicado allí donde más desesperadamente necesario se había hecho, es decir, en los círculos pontificios. Algún comentador ha sugerido que este Papa se identifica con Benedicto XI, sugerencia que no encontró eco, puesto que éste muere en el 1304, esto es, sólo cuatro años después de la fecha que Dante atribuye a su periplo ultraterreno. No se justificaría, entonces, la sospecha de que el advenimiento del lebrel salvador fue pensado por el poeta como no inminente, sospecha que avalan las razones ya apuntadas. De todos modos, ésta es una orientación, por así decir, "güelfa" en el desciframiento del enigma, en tanto opuesta a las anteriores.

Lo fundamental en esta lectura es su énfasis en la pobreza como origen y, a la vez, predicación del lebrel salvífico; de ahí que también se haya barajado la posibilidad de que Dante pensara en una suerte de reformador religioso, de espiritualidad franciscana, por la particular importancia que la austeridad tiene en ella, pero no necesariamente miembro de la orden. En cambio, siempre dentro de esta orientación general, es mucho más acotada

5) la interpretación *joaquinita.* Ha sido propuesta por Leone Tondelli en una obra dedicada a Joaquín de Fiore[20], a propósito de su hallazgo en una biblioteca emiliana de un bellísimo códice del *Liber figurarum* del abad calabrés. Se trata de un conjunto de tablas de figuras con las que Joaquín ilustraba sus comentarios bíblicos. En uno de los últimos capítulos, titulado sugestivamente "*L'enigma svelato del veltro*", Tondelli excluye toda posibilidad de interpretación política en sentido "gibelino" o imperialista, basándose en la tabla XII del códice. En dicha figura, aparece un perro que simboliza el clero, en cuanto éste está llamado a proteger la grey cristiana de los ataques demoníacos de los lobos. El can está ubicado a igual distancia entre dos franjas que, según el vaticinio de Joaquín, representan dos órdenes a las que se prescribe –dice el texto– vestir hábitos pobres. Éstos serían, pues, los "*feltri*" de los que habla el enigmático verso dantesco. Sin embargo, como ha subrayado con acierto Francesco Maggini en su recensión de la obra de Tondelli[21],

---

[20] Cfr. *Il libro delle figure dell'abate Gioachino da Fiore,* Turín, Soc. Ed. Internazionale, 1940.

[21] Cfr. *Studi Danteschi*, XXVI (1942) pp. 145-147.

al carecer absolutamente de cualquier dato que nos permita suponer que Dante ha visto el códice, la asociación resulta puramente casual. Más taxativo es, al respecto, Barbi[22]. En efecto, para Barbi, si Dante incluyó entre los sapientes de su cuarto cielo al "*calavrese abate Giovacchino/ di spirito profetico dotato*", lo hizo únicamente –mediante un procedimiento que, añadiríamos nosotros, es habitual en él– en virtud de la bondad de su vida y no para indicar una adhesión a sus doctrinas. De hecho, todo hace pensar que Dante rechazó la tesis central de la doctrina joaquinita de un tercer estadio en la historia de la humanidad, en el que el género humano habría de alcanzar tal perfección y libertad que no tendría ya necesidad de las dos guías: el Papa y el emperador. Por el contrario, la mínima remisión a las otras obras dantescas y, en especial, al *De Monarchia* indica que el *veltro* ha sido pensado como promotor de la restauración de los dos poderes que el poeta percibe desfigurados en sus respectivas funciones. Una vez puestas las cosas en su lugar, por así decir, esto es, devuelta la loba de la codicia al infierno –de donde Satanás la hizo partir por envidia de la esperanza de los hombres– el emperador volverá a guiarlos para la consecución de los fines terrenos, así como el pontífice volverá a guiarlos para la consecución de la vida eterna. Pero esto no garantiza que el mal haya de desaparecer de este mundo. No es, pues, una innovación lo que del lebrel se espera, sino una *renovatio*. Como prueba concluyente contra la interpretación joaquinita se pueden citar las líneas de *Par.* XXX, 130-132, en las que Dante afirma que los "escaños" aún vacíos del Paraíso son pocos y da cuenta de su convicción de estar viviendo él y sus contemporáneos precisamente la última edad –aunque ésta no se prevea breve– a la espera de la "*consummazione del celestiale movimento*", como se lee en *Conv.* II, 15, 13. Mal se compadece esto con la concepción de Joaquín de Fiore.

Con mayor legitimidad pueden establecerse conexiones en sentido negativo o crítico entre algunos cantos de la *Commedia* –como *Inf.* XIX y el ya referido *Purg.* XXXIII– y el *Arbor Vitae* de Ubertino da Casale o la *Lectura in Apocalisim* de Giovanni di Pietro Ulivi. Haya existido o no un encuentro entre Dante y ambos religiosos cuando éstos se hallaron en Florencia entre 1285 y 1290, el poeta conoció sus escritos. No obstante, entre éstos y su Poema, la semejanza es más aparente que real. Radica en el estilo apocalíptico –que, por lo demás, tan bien casa

---

[22] Cfr. *op. cit.*, nota 11, Cap. V: "Veltro, gioachinismo e fedeli d'Amore: sbandamenti e aberrazioni", pp. 29 y ss.

con el *Infierno* y *Purgatorio* dantescos– con que se describe la corrupción papal, pero no en la previsión acerca del modo como habría de superarse ese estado de cosas que los tres deploraban. En todo caso, los une, muy en general, la esperanza de que una nueva etapa podría abrirse para la Cristiandad. En esta última nota insiste

6) la interpretación *astrológica*. Esta lectura, que aplica la clave alegórico-mística a todo el Poema, interpreta "*nazion*" como "procedencia" y recurre a la mención del *Par.* II, 23 sobre los cielos (*che di sù prendono e di sotto fanno*) para entender por ellos los "*feltri*" del pasaje sobre el lebrel. De otro lado, apela también a la *Vita Nuova* XXIX, 2, donde Dante se refiere a la conjunción astral de su generación. Por último, encuentra una confirmación de este punto de vista en el hecho de que el poeta parece esperar el lebrel del cielo, es decir, como don celestial, a la manera de Isaías. Así pues, en líneas generales, esta lectura se opone más directamente a lo que hemos llamado "la interpretación geográfica", ya que considera que "*tra feltro e feltro*" no alude al espacio sino a la ausencia de él, o sea que indica enigmáticamente el Empíreo. Por otra parte, aunque en este mismo contexto hermeneútico, Olschki ha observado que la única constelación a la que era posible asociar la imagen del "*feltro*" era la de Géminis, esto es, la de los gemelos tocados con gorros cónicos de fieltro. Se apoya en el hecho, ampliamente documentado, de que "*pilleus*" en latín clásico, como "πῖλοσ" en griego y "*feltrum*" en latín medieval, designa tanto el sombrero cónico de los dióscuros como el material del que estaba hecho y, sobre todo, en la circunstancia de que, en las representaciones antiguas paganas y cristianas, tal tipo de gorro constituía el símbolo de la libertad cívica. Pero, sobre las huellas de Ruggero della Torre, Olschki va más allá en esta suposición, añadiendo el recuerdo de la fecha de nacimiento del mismo Dante, precisamente con el Sol en la constelación de Géminis –a la que, por lo demás, el mismo poeta atribuye su ingenio en *Par.* XXII, 114–. Concluye así que bajo la figura del lebrel, Dante no puede sino estar aludiendo a sí mismo[23]. Una variante –sin mucho consenso– de esta lectura es la que sostiene que el *veltro* es la *Commedia* misma.

Con todo, subsiste el hecho de que aun en la misma interpretación astrológica se da el supuesto que prevalece en todas las del siglo XX, con la única excepción, quizá, de la joaquinita: el de personificar al lebrel, es decir, el de dar por sentado que se ha de tratar de una perso-

---

[23] Cfr. *Dante, poeta veltro,* Florencia, 1953 y *The Myth of Felt,* Berkeley, 1949.

na; de ahí que el criterio común a todas ellas sea establecer las pautas hermenéuticas para identificar a esa persona. Como se verá, es otro el que rigió en las lecturas humanísticas de la profecía.

3. La hermenéutica humanística

Cabe aclarar, en primer lugar, que con la expresión "hermenéutica humanística" no se quiere aludir aquí al conjunto de los comentarios a la *Divina Comedia* propios de los humanistas sino a una selección significativa de los que se hicieron acerca de la profecía que nos ocupa *durante la época y en el contexto humanísticos*. Esta elección obedece al propósito que guía el presente trabajo, es decir, el de ensayar una justificación de las diferencias que presentan esa hermenéutica y la de nuestro propio siglo aun en la interpretación de algunas líneas del Poema.

En segundo término, también requiere explicación el hecho de que la gran mayoría de los autores seleccionados pertenezca al siglo XIV y sólo uno al XV: ello obedece a una razón señalada por Cecil Grayson, cuya relevancia para nuestro tema nos invita a transcribir textualmente:

> With the passing of time, the readers of the *Comedy* inevitably moved further and futher away from the passions and the political and religious circumstances which had given it life. [During the XVth century] public lectures on the poem continue in Florence, and are begun in other cities in Italy [...] Nonetheless there persists and grows the idea of Dante as the reviver of the dead poetic tradition[24]

Con todo, aunque justa, esto es una mera enunciación. El carácter general del trabajo de Grayson le impide internarse en las características propias de la hermenéutica humanística de la *Divina Comedia*, lo cual, por lo demás, sólo puede hacerse en confrontación con la de otras épocas –precisamente para que se revele su especificidad– y tomando sólo un pasaje decisivo, con el fin de que la tarea no se torne inabordable. Esto es lo que nos hemos propuesto. Vayamos, pues, a las lecturas sobre la profecía del lebrel durante el Humanismo. Al nombre de los exégetas añadimos el año estimado de redacción de sus correspondientes comentarios al *Infierno*.

---

[24] "Dante and the Renaissance", en *Italian Studies presented to E.R. Vincent,* Cambridge, Heffer, 1962, pp. 64-65. Las eruditas páginas de Eugenio Garin, *L'età nuova*, cap. II "Dante nel Rinascimento", Nápoles, Morano, 1969, así como las de Dionisiotti, "Dante nel Quattrocento", en *Atti del Congresso Internazionale di Studi Danteschi*, Florencia, 1965, vol. I, pp. 333-378 son de imprescindible lectura pero no abordan un tema tan específico como el de este trabajo.

Como no podía ser de otra manera, puesto que ello está condicionado por notas ya mencionadas de la misma economía interna de la profecía, también los autores del siglo XIV hacen depender el desciframiento del enigma del *veltro* del significado que asignan tanto al término "*nazion*" como a la expresión "*tra feltro e feltro*".

Uno de los primeros exégetas dantescos es Pietro Alighieri (1324 c.)[25], quien recoge, aun para descartarla, lo que hemos denominado "la interpretación geográfica", prueba de que ésta se había ya planteado tempranamente. Pietro se suma al criterio astrológico de su hermano Iacopo al considerar esa última expresión como referencia a una constelación. Pero, a diferencia de Iacopo, como se verá, es específico y taxativo al afirmar que el lebrel nacerá bajo la conjunción de Saturno y Júpiter, circunstancia en la que el mundo recobrará la disposición para la virtud. También se expide sobre la condición del *veltro*, optando por la figura de un emperador. Más aún, proporciona una serie de lugares paralelos, en su mayor parte, virgilianos, para avalar esta interpretación. Únicamente se opone a la tradición medieval –que veía en ciertos pasajes, sobre todo, de la *Eneida*, sólo un vaticinio sobre Cristo– cuando sostiene que pueden leerse también en referencia a Augusto. Así, asocia a Cristo y Augusto en la figura del lebrel, fundándose en la convicción de que ambos prefiguran al hombre nuevo. Por último, al no poder soslayar lo que hemos llamado la "relación dialéctica" loba-lebrel, Pietro Alighieri refuerza su exégesis recurriendo al *Anticlaudianus* de Alain de Lille, ya que, en esa obra, se subraya en el hombre nuevo la lucha contra la avaricia. Sólo en versiones posteriores se añade una remisión a *Purg.* XXXIII, 43-45 para imaginar a dicho hombre nuevo como el emperador de los cristianos. Con todo, no es éste el aspecto esencial ni originario de la exégesis de Pietro.

En cambio, en su comentario, Graziolo de' Bambaglioli (1324)[26] concede más importancia al vocablo "*nazion*" como "estado" o "condición de nacimiento", mientras que los "*feltri*" indican, para él, paños de ínfima calidad. En cuanto a la interpretación de la figura del lebrel, Bambaglioli inicia una tradición hermenéutica típicamente humanística: propone discernirla en dos niveles, el celestial y el terreno. En el primer nivel, y dada su lectura del controvertido verso 105, el *veltro* es, claramente, Cristo. En el segundo, atiende particularmente a los endecasílabos anteriores de ese terceto (*Questi non ciberà terra né peltro / ma sapienza, amore e virtute*),

---

[25] Cfr. nota 15 *in fine*.

[26] *Il Commento all'Inferno di Graziolo de' Bambaglioli*, dal codice Sandanilese con le aggiunte e varianti del Senese (ed. del Prof. A. Fiammazzo), Udine, 1892.

para concluir que, desde el punto de vista mundano, el lebrel simboliza a un soberano sabio, justo y austero. Con todo, no solamente no se expide sobre su identidad; tampoco lo hace sobre la eventual investidura de ese hombre, ya que considera que puede tratarse tanto de un emperador, como de un Papa, como aun de un grande particularmente virtuoso y de muy humilde procedencia.

El caso de Iacopo Alighieri (1326 c.)[27] podría parecer más decisivo por tratarse de uno de los hijos del poeta, lo cual permite, en principio, suponer que alguna vaga indicación le haya sido sugerida por el mismo Dante. Sin embargo, a juzgar por su glosa, esto sólo queda en el terreno de las hipótesis. Lo que efectivamente Iacopo escribe es que el *veltro* ha de esperarse de lo alto. En todo caso, simboliza no una persona sino una edad nueva, destinada a reemplazar la *cupiditas* propia de su siglo. Esa configuración astral ha de surgir "*tra feltro e feltro*", término en el que Iacopo lee "entre cielo y cielo", sin más especificación. No obstante, también consigna, sin desautorizarla, la opinión de quienes personifican el lebrel en "*alcuno virtudioso che per suo valore da cotal vizio* [la codicia] *rimuova la gente*".

En la misma dirección astrológica se inscribe el comentario de Iacopo della Lana (1328)[28]. Pero se trata de una exégesis más elaborada que la anterior. Desatendiendo otras sugerencias posibles del verso 105 e inclinándose por el significado de "entre cielo y cielo", Lana se concentra en una tarea que será cada vez más frecuente en el Humanismo posterior: la de buscar puntos de contacto con las culturas orientales. Así, expresa la convicción de que Dante creyó, como ocurre en algunas de ellas, en el retorno cíclico de las edades del mundo, correspondientes a los días de la semana. Y, según él, la propia de las generaciones inmediatamente anteriores y posteriores a la de Dante, junto con la del mismo poeta, transitan la edad de la Luna, caracterizada por la avaricia. Pero, como esta edad es la última, será sucedida por la de Saturno, que es edad virtuosa. De esta manera, cuando se produzca su retorno, "*le genti saranno tutte larghe e cortesi; e mette che 'l mondo venerà ad uno signore lo quale amerà sapienza, amore e virtute*".

En cierto modo, la glosa del *Ottimo Commento* (1333)[29] retoma el punto de vista de Lana, desde el momento en que lo transcribe pero poniendo en

---

[27] *Chiose alla Cantica dell'Inferno di Dante Alighieri, attribuite a Iacopo, suo figlio* (ed. de Vernon), Florencia, 1848.

[28] *La Divina Commedia col commento di Iac. della Lana*, Bolonia, 1866.

[29] *L'ottimo commento della Divina Commedia: testo inedito d'un contemporaneo di Dante* (ed. de A. Torri), Bolonia, Forli, 1995.

duda que refleje el verdadero pensamiento dantesco. Así, acota "*Questo si dice per lo Autore poetando, e recitando l'opinione di coloro, che vollono che 'l mondo sia eterno, e reggasi per costellazione*". La misma ambigüedad ensombrece su comentario al verso 105 ya que, aunque opta por el frecuente énfasis en el carácter humilde de quien nacerá bajo el signo del lebrel, al mantener en su glosa el mismo término del texto, "*nazion*", sin especificar si lo entiende como "situación de nacimiento", "estirpe" o "lugar de procedencia", no deja entrever su propia sospecha.

Por su parte, Guido da Pisa (1340)[30] continúa la orientación hermenéutica de Graziolo, en tanto subraya la necesidad de distinguir entre el plano divino y el humano. En el primero, también él asimila el Verbo encarnado a la figura del lebrel; pero, en el segundo, se muestra más específico que Bambaglioli. En efecto, en una perspectiva mucho más romana, Guido concibe el lebrel en sentido humano como un soberano justo pero compara su nobleza a la del *pueblo* romano y asocia la expresión "*tra feltro e feltro*" a la austeridad de Escipión, cuya apología hace en su comentario. Éste cobra así una nota de *romanitas* que no recrea el tono dantesco sino que se desliza hacia el que será frecuente en el Humanismo posterior. En esta línea se justifica su decisión de redactar las glosas en un latín que ya no es medieval.

Pese a su incertidumbre sobre el enigma del *veltro*, también Giovanni Boccaccio (1373)[31] termina por inclinarse por la interpretación astrológica. De manera vacilante, se refiere al símbolo del lebrel como señalando a un hombre virtuosísimo en quien se manifestarán por vez primera los efectos de una nueva configuración astral. Ésta, sin embargo, queda en la indefinición de una expresión vaga: "*alcuna costellazione celeste, la quale dee negli uomini generalmente imprimere la vertù della liberalità*". Con todo, la acotación de la liberalidad rescata la oposición del lebrel con la codicia de la loba. La mayor perplejidad, expresada en los términos del epígrafe de este trabajo, es la que suscita en Boccaccio el significado de "*tra feltro e feltro*"; de ahí que se limite a consignar opiniones ajenas. No obstante, parece optar tibiamente por la que atribuye al vocablo "*feltro*" la acepción de "ropaje rústico", imaginando así que el virtuoso simbolizado en el lebrel es un hombre de humilde linaje al que el favor de las estrellas ha ennoblecido. De las demás hipótesis, considera más inverosímiles las que ven en el *veltro* ya a Cristo, ya al Gran Can de los tártaros.

---

[30] *Declaratio super Comediam Dantis* (ed. de F. Mazzoni), Florencia, Società Dantesca Italiana, 1970.

[31] *Esposizioni sopra la comedia di Dante* (ed. de G. Padoan), Milán, Mondadori, 1965.

Opuesta es la lectura de Benvenuto da Imola (1373-1380)[32], para quien "*nazion*" significa "lugar de procedencia". Por lo demás, en el "*tra feltro e feltro*" lee "*inter coelum et terram*", ya que ambos paños de fieltro representan para él la bóveda celeste y la corteza terrestre. Así, quien está simbolizado en el lebrel ha de ser alguien que comparte la naturaleza divina y la humana, suposición que no puede dar por resultado sino la figura de Cristo. Al prestar particular atención a la ira y al poder de Dios que ahuyenta a la loba de la codicia, devolviéndola al infierno, Benvenuto imagina al *veltro* como el Cristo de la segunda venida, es decir, como Aquel que vendrá a juzgar vivos y muertos. Su lectura cobra, pues, cierto tono apocalíptico ya que, a diferencia de otras, no prevé, en el devenir de la humanidad, una nueva era inaugurada justamente por el lebrel. Sin embargo, ésta no es su única propuesta.

Su interpretación presenta otra característica propia. En efecto, algunas de las de este grupo intentan combinar la dimensión celeste con la terrena, en el sentido de ver en los cielos (*i feltri*) el signo propicio del advenimiento de un salvador humano (*il veltro)*. Prolongan con ello una convicción del pensamiento histórico medieval fundada en Metodio: la de que todo buen soberano es un precursor de la segunda venida de Cristo, hasta que el último emperador del mundo deponga su corona sobre la cruz del Salvador, antes de que ella sea transportada al cielo. Remitiéndose a la cuarta *Bucolica* virgiliana, Benvenuto menciona la posibilidad de que con el lebrel Dante haya aludido *también* a un "futuro príncipe romano" pero, a diferencia de los demás, él lo entiende en términos excluyentes. Así, el *veltro* indica o bien al Cristo juez, o bien a un emperador universal. De esta manera, entonces, en las últimas décadas del siglo XIV se quiebra otra perspectiva medieval.

Muy poco posterior al comentario de Benvenuto es el de Francesco da Buti (1385-1395)[33]. Con él se vuelve a la interpretación estrictamente astrológica de la profecía del lebrel. También lee el verso 105 con el significado de "entre una constelación y otra" pero con una curiosa justificación que atiende a lo que, en tiempos de Dante, podía aparecer, visualmente, la textura del cielo: "*feltro è panno di lana compressa insieme, e non tessuto con filo; e per questo intende lo cielo che è di materia solida et intera, sì che significa che questo veltro nascerà tra cielo e cielo*". Permitían los avances de la astronomía a finales del siglo XIV pensar el cielo todavía en esos

---

[32] *Comentum super Dantis Aldighierii Comoediam,* nunc primum integre in lucem editum, sumptibus Guilielmi Vernon, curante I. Lacaita, Florencia, 1887.

[33] *Commento di Fancesco da Buti sopra la Divina Comedia di Dante,* Pisa, Nistri, 1989.

términos de "materia sólida y entera"? O Buti intentó asumir la experiencia de un autor del que lo separaba casi un siglo? En este último caso –en el que, sin embargo, no creemos– estaríamos ante un indicio del cambio que se produce en la perspectiva histórica, mejor aún, en la toma de distancia histórica que, en algunos aspectos, también trae consigo el contexto humanístico. Sea de ello lo que fuere, Buti sintetiza su comentario diciendo que allí "*l'autore intese allegoricamente per questo veltro una influenza di corpi celesti* [...] *che tutto il mondo si disporrà a sapienza, virtù e amore*". He aquí, pues, los cielos convertidos en constelación. Pero el punto importante en la interpretación de Buti es la creencia de que el influjo de tal constelación no traerá una persona determinada sino la elección, por parte de la humanidad, de una senda de sabiduría y virtud. Y esto sí preanuncia el optimismo antropológico del Humanismo.

Como leíamos en Grayson, el siglo XV marca, respecto del anterior, una merma notable en el interés por el Poema y, en consecuencia, en la cantidad –no en la calidad– de sus comentarios. Entre ellos se destaca, en las últimas décadas de esa centuria, el de Cristoforo Landino[34], al que Procaccioli dedica un notable ensayo. En él, refuta la acusación de imitación de sus predecesores, tantas veces dirigida contra el comentario landiniano. Sobre las huellas de Kallendorf –para quien, en Landino, de una serie de interpretaciones aparentemente "viejas" resulta una exégesis muy vital y afortunada[35]– Procaccioli muestra cómo el humanista casentinese apuntó, más que a una actualización crítica, a poner de relieve la legitimidad cultural de la obra dantesca. Más aún, consideró la *Comedia* el único texto de la tradición en vulgar en condiciones no sólo de competir con los modelos clásicos sino de plantearse ella misma como modelo y plataforma *de una nueva cultura en la que Florencia podía reivindicar su carácter central en cuanto a ideas y en cuanto a lengua*[36].

Acordamos totalmente con este punto de vista que, por lo demás, avala nuestra perspectiva sobre el papel que cupo a Landino en su condición de intelectual de las postrimerías del *Quattrocento*. Pero vayamos a su interpretación puntual de la profecía del lebrel.

Respecto de la loba a la que éste habrá de derrotar, lee el verbo

---

[34] *Comedia del divino poeta Danthe Alighieri, con la dotta et leggiadra spositione di Cristophoro Landino,* Venecia, 1536, ed. anast., Turín, Bottega d'Erasmo, 1975.

[35] "Cristoforo Landino'Aeneid and the Humanist Critical Tradition", *Renaissance Quaterly*, XXXVI, 4 (1983), pp. 519-546.

[36] Cfr. P. Procaccioli, *Fiologia ed esegesi dantesca nel Quattrocento. L'"Inferno" nel "Comento sopra la Comedia" di Cristoforo Landino*, Florencia, Olschki, 1989, pp. 148-149.

"*s'ammoglia*", en el sentido de "se une inseparablemente a muchos hombres"; señala después la necesidad de elegir como símbolo del salvador a otro animal que se oponga a la loba y pueda ahuyentarla, es decir, echarle los perros ("*imperoche le fiere succidono cacciando cho cani*"). De esta manera, es el primero en enfatizar, explícitamente, la relación dialéctica de oposición que el texto establece entre ambos símbolos, desde el punto de vista moral. Y es esta perspectiva precisamente la que domina toda exégesis landiniana, no sólo la dantesca.

Reporta a continuación algunas interpretaciones, sin mencionar a sus autores. Así, menciona los casos de "*nazion*" como "nacimiento" y "*tra feltro e feltro*" como "entre cielo y cielo". Refiriéndose implícitamente a sus predecesores en la exégesis del siglo XIV, escribe: "*Non intendono la nativita di christo* [...] *ma interpretano per la apparitione che lui fara quando verra a giudicare el mondo: perche ogni chosa che di nuovo apparisce si puo dire nascere* [...] *cioe tra cielo et cielo*". La fundamentación de la lectura del verso 105 es idéntica a la de Buti. Pero vuelve a seguir a Benvenuto en la del 109: "*il diavolo el quale ebbe invidia alla felicita humana vedendo che lhuomo havea a succedere in suo luogho nella gloria del cielo donde lui era stato cacciato*".

Finalmente, se expide él mismo sobre la simbología del *veltro* en términos llanos y modestos, aunque taxativos: "*Io credo* –escribe– *che il poeta, come ottimo matematico, avesse veduto per astrologia*". Y añade, "*sarà adunque el veltro tale influentia la quale nascerà tra cielo et cielo, ovveramente quel principe el quale da tale influentia sarà prodocto*". Así, también Landino viene a sumarse a la interpretación astrológica. Lo hace en términos que combinan perfectamente la perspectiva de Benvenuto y la de Buti. De este último toma la convicción de que el lebrel señala un influjo celeste; del primero, el planteo de una alternativa cuyos términos son excluyentes, lo cual se advierte en el uso del "*ovveramente*" del último pasaje transcrito. El *veltro* dantesco indica, pues, para Landino, o bien una constelación que favorecerá la superación moral, o bien un príncipe que la impulsará, por haber nacido bajo su signo. Pero nótese, por una parte, que no especifica quiénes habrán de superarse moralmente, de manera que no hay en su lectura una acotación al papado, ni a Italia, ni siquiera a la Cristiandad. Por otra, en el segundo término de la alternativa, no aparece *imperatore* o, lo que sería más común, *principe romano*, sino *principe* a secas.

Podemos ahora subrayar las notas generales que emergen de la hermenéutica de la primera época humanística en confrontación con la de nuestro siglo.

Para ello, nos guiaremos primero por un criterio negativo o de omisión, en el sentido de rastrear qué es lo que *no* enfatizan –y, a veces, ni siquiera mencionan–, en sus respectivas interpretaciones sobre la profecía del lebrel, los autores de los siglos XIV y XV en relación con lo planteado por los del XX.

En este sentido, lo primero a notar es que no indican a nadie en particular como posible personificación del símbolo del *veltro*; de ahí su desdén, y hasta rechazo explícito, por lo que hemos llamado "la interpretación geográfica", desde el momento en que ésta es la que mejor contribuiría a identificar al personaje.

En nuestra opinión, ello obedece al cambio de la situación política, particularmente en Italia –y en general, en toda la Cristiandad– en el sentido de la atomización del poder imperial en las ciudades-Estados. Esto hizo disminuir paulatinamente las expectativas en un emperador universal, las que se depositaron en los príncipes. Pero ninguno de ellos, justamente en virtud de esa atomización, contaba con la universalidad de poder necesaria para combatir individualmente la codicia papal. Por el contrario, se alían con ella o la combaten, en función de los intereses políticos particulares de la ciudad-Estado que cada uno encabeza. Así, se va abandonando "la interpretación imperial" y, como en Landino, en todo caso, se termina optando por la vaga figura de un "príncipe" al que ya no se atribuyen las notas de romanidad y universalidad contenidas en la literatura dantesca.

Distintas son las razones por las cuales tampoco se menciona en la hermenéutica humanística del *veltro* la posibilidad de que se aluda a un pontífice purificador, capaz de revertir la crisis papal. No se trata ciertamente de que la loba mentada por Dante hubiera desaparecido del horizonte de la Cristiandad durante el siglo XIV. Al contrario, considerando, por ejemplo, las circunstancias posteriores al cisma de Aviñón y las que se extienden durante todo el siglo XV, habría que concluir que esa crisis se agravó. Así pues, la falta de mención de un pontífice que oficiara de "lebrel" no responde a la desaparición de la necesidad de esa función sino más bien al hecho de que la espiritualidad de ese par de siglos se vuelve cada vez menos ligada a lo institucional. De este modo, la renovación moral y espiritual que se veía aludida en el símbolo lebrel queda desvinculada no sólo de un hombre en particular sino aun de una investidura. Naturalmente, a ello debe añadirse el auge del conciliarismo en ese lapso. Nos parece que un mecanismo similar rige en el caso de una orden religiosa como la de los franciscanos, cuyas fragorosas disidencias internas ahuyentaban posibles expectativas cifradas en su seno; por eso, tampoco es frecuente, en la época cuyas lecturas acabamos de sintetizar, "la interpretación franciscana".

En cambio, en sentido positivo, se destacan varias notas. Una de ellas es el acento puesto en la figura de Cristo como aquélla a la que remite el lebrel. Pero se trata del Cristo de la segunda venida, en el que, obviamente, se acentúa la función de juez. Este aspecto podría dar cuenta, por sí solo, de la gravedad de la crisis moral a la que se sintió enfrentado el siglo XIV, cuyas causas Dante se propuso denunciar. Pero la centralidad del Cristo juez en la exégesis humanística no impide la diferenciación de esta última entre los planos divino y humano, distinción que se va haciendo, en general, cada vez más clara durante la época, al par que pierde énfasis la mediación entre ambos, a medida que la espiritualidad se repliega hacia la propia interioridad.

Simultáneamente, la idea misma de una edad nueva precede la convicción que, por lo demás, se va ahondando, de estar protagonizándola y de asistir a ella. Si esta idea se reitera con frecuencia en las interpretaciones sobre la profecía del lebrel en la época humanística es precisamente porque es propia de ella. No se ha de olvidar que, a diferencia de lo que ocurre con otras edades, el nombre de Renacimiento surge de la conciencia de renovación que asistía a sus mismos protagonistas.

Ellos terminan por anunciar, aun en medio de turbulencias de todo tipo, el advenimiento de un hombre nuevo, otra interpretación no casualmente reiterada en sus lecturas del pasaje dantesco sobre el *veltro*. Quienes optan por ella insisten siempre en que será anticipado, paradigmáticamente, por un reformador, por un hombre cuya virtud superará las dificultades de un origen humilde. Así, en la exégesis humanística, los caracteres éticos predominan sobre los políticos como, por otra parte, ocurre con su propia literatura filosófica durante el siglo XIV.

La nota de retorno cíclico, que también aparece en más de un comentador de los analizados, creemos que se vincula no sólo con su frecuentación de las obras antiguas –y, más adelante, orientales– en las que ella se reitera sino también con el propio regreso de los intelectuales de esta época a ciertas formas del pensamiento mítico.

No en otra dimensión se ha de leer su clara preferencia por lo que denominamos "la interpretación astrológica". En este sentido, es típico de la cultura humanística la remisión a las influencias celestes, que se va acentuando a medida que se avanza en el siglo XV. Como se sabe, sólo al llegar a sus postrimerías, esto es, a la culminación del movimiento humanístico propiamente dicho, se desbroza el campo, enfatizando la distinción, ya establecida a finales de la Edad Media, entre "*astrologia*" sin atributo y "*astrologia divinatrix*" o "*iudiciaria*", llamada así en cuanto que una de las acepciones de "*iudicium*" alude al supuesto juicio o decreto de los astros. Ciertamente, las interpretaciones examinadas sólo se refieren a la influen-

cia que una determinada constelación habría de ejercer sobre la superación moral de la humanidad. No obstante, el peso cada vez mayor otorgado a estos influjos hizo que, hacia finales del *Quattrocento*, proliferaran los tratados *Adversus astrologiam divinatricem*, en los que, reivindicando el libre albedrío humano, se refutaba tal influencia.

Precisamente en esos años, en el momento culminante del Humanismo florentino, Cristoforo Landino sintetiza en su lectura, como hemos visto, los aspectos menos medievales y más renacentistas de las interpretaciones precedentes: el astrológico, el universalista, el religioso, el más ético y menos político o clerical. Pero lo que lo impulsa a emprender su exégesis es un marco de intereses que ya se ha tornado localista, en cuanto sólo florentino. Por eso, en nuestra opinión, la interpretación landiniana constituye el más acabado ejemplo de la exégesis humanística sobre el enigma del lebrel.

Decíamos al comienzo que quien intenta descifrar una profecía suele revelar también el mundo del que forma parte. El carácter medieval del texto dantesco ha permitido a los exégetas contemporáneos y aun a los de la época humanística ampararse en la distancia histórica que los separa de él: se trata de reconstruir la intención significativa de Dante al plantear este enigma, aunque ni unos ni otros puedan evitar que su propia visión del mundo se deslice en la interpretación y, de alguna manera, la condicione.

Pero, como todo gran poeta, Dante escribe, desde su tiempo, una obra para todos los tiempos por venir. Esa circunstancia y la condición interpelante de toda profecía, nos impiden desembarazarnos sin más de la pregunta ¿dónde está, para nosotros hoy, la loba y cuál es el lebrel que le habrá de dar caza?

VARIA

PAGANISMO E ESCRAVIDÃO NOS CONCÍLIOS CATÓLICOS DO REINO VISIGODO

RUY DE OLIVEIRA ANDRADE FILHO
(UNESP-ASSIS - Brasil)

Nos fins do século passado, Marcelino Menéndez Pelayo consideraria: "O estudo das superstições populares está quase virgem entre nós, e somente ele, unido aos escassos testemunhos de autores e concílios (...) junto dos ritos e costumes de outros povos, pode lançar alguma luz sobre essa matéria"[1].

Hoje, essas palavras ainda se revestem de uma grande atualidade. Publicado em 1938, o trabalho de Stephen Mckenna é o último a tratar desse tema de forma específica, realizando um bom rastreamento das fontes, mas apenas constatando maior continuidade das crenças e práticas pagãs na Galícia e, como noutras partes, "nos meios rurais"[2]. Recentemente, essa ausência de estudos foi apontada por José Orlandis, na parte de seu texto dedicada à "luta contra a idolatria e as superstições"[3]. A essas

---

[1] M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles I*, Madrid, BAC, 1986, p. 285. A primeira edição dos três volumes da obra abrange os anos de 1880 a 1882.

[2] S. McKENNA, *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., The Catholich University of America, 1938, pp. 75-107; 151-152.

[3] J. ORLANDIS, "El cristianismo y la Iglesia", in J. M. JOVER ZAMORA, *Historia de España Menéndez Pidal*, LX T. III, v. 1, p. 446; na p. 451, nota 84, tece os seguintes comentários: "A bibliografia ao redor desta questão não é abundante. Pode ser consultado o livro de S. Mckenna" (*op. cit.*, nº 2); V. MARTÍNEZ, "El paganismo en la España visigoda", *Burgense* XIII, 2 (1972), 4.898-5.008 e, sobretudo, J. N. Hillgarth, "Popular Religion in Visigothic Spain", in E. JAMES (ed.), *New Visigothic Spain approaches*, Oxford, Clarendon, 1980, pp. 3-60. Por fazer referências ao território sudeste da Gália, próximo ao reino visigodo ou que formava parte dele, veja-se também H. J. BECH, *The pastoral Care of souls in South-East France*

conclusões, referendadas por grande parte da historiografia, muito pouco foi acrescentado. E. A. Thompson menciona que às vésperas da invasão muçulmana, "ainda existiam práticas pagãs, e não somente no campo ou entre os escravos"[4], impressão que é retomada por P. D. King[5] e reforçada por J. N. Hillgarth, que elabora um conjunto de sugestões para uma nova abordagem desse tema[6].

A questão permanece em aberto. Argumenta-se que há escassez de fontes que viabilizem a concretização do projeto. O trabalho com as dificuldades de escassez dessas evidências para a Antigüidade Tardia já não são normalmente pequenas. Quando nos voltamos para a Península, elas se avolumam. A historiografia tem destacado a idéia de que isso não ocorre em razão da falta, mas do tipo de evidências disponíveis. Ao contrário da Gália merovíngia, a Espanha visigótica possui apenas um pequeno número de hagiografias, mas dispõe de um grande *corpus* de leis, civis e conciliares, quase todas datáveis e com grandes possibilidades de acerto quanto à identificação de sua autoria. As primeiras estão reunidas no *Liber Iudiciorum* ou *Lex Visigothorum,* promulgado ao redor de 654 por Recesvinto, tendo sido revisto e ampliado por Ervigio (680-687). As segundas, as canônicas, são as atas de quase todos os concílios de Toledo e outros provinciais, reunidos ao conjunto das 67 assembléias da coleção canônica *Hispana,* cuja última recensão, denominada *Vulgata*, foi elaborada entre os anos de 694 e 702.

Entende-se, usualmente, que um tal *corpus* poderia fornecer informações sobre os prelados que elaboraram essas leis, mas que seria difícil utilizá-las como guia para um conhecimento do povo comum, para o qual elas eram dirigidas. Ou ainda que a religiosidade, em qualquer nível, não poderia ser deduzida a partir da legislação civil ou conciliar, que encerraria o perigo dos extremos das tentações teóricas ou fantasiosas[7].

Todavia, ao lado dessa grande disponibilidade de leis, existe um grande corpo de textos litúrgicos – missas, hinos, salmos, sermões, etc. – que compõem alguns dos ritos que, em fins do século XV, receberiam o nome de

---

during the Sixth Century, Roma, 1950; e E. DELARUELLE, "La vie religieuse en Septmanie pendant l'epoque wisigothique", *Anales Toledanos III. Estudios sobre la España Visigoda*, Toledo, 1971, pp. 3-32 (os sublinhados referem-se a acréscimos ou abreviações nossas).

[4] E. A. THOMPSON, *Los godos en España*, Madrid, Alianza, 1981, p. 352.

[5] P. D. KING, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 169ss.

[6] HILLGARTH, *op. cit.*, pp. 3-60.

[7] Essas últimas sugestões partem do artigo de R. COLLINS, "Julian of Toledo and the royal succession in the late seventh century Spain", in P. H. SAWYER e I. N. WOOD (eds.), *Early Medieval Kingship*, Leeds, The School of History, 1977, pp. 30-49.

moçárabes. Outras obras pastorais, apologéticas, literárias, teológicas, poéticas, enciclopédicas, escatológicas, educacionais, monásticas, dentre outras, seriam somadas àquelas. Ao longo do século VII apareceriam também algumas hagiografias como as anônimas *Vida de São Frutuoso* e as *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, ou a *Vida de São Milão* de Bráulio de Saragoça (585-631). A partir de fins do século IV, crônicas e histórias (Paulo Orósio, Hidácio, João de Bíclaro, Isidoro, Máximo de Saragoça, Juliano de Toledo) aparecem de forma lacunar, fornecendo informações. Há igualmente alguns escritores como Jordanes, Gregório Magno, Pseudo-Fredegário, Procópio ou Gregório de Tours que nos trazem notícias, às vezes esparsas, de uma ótica de além-Pireneus, além das chamadas *Crônicas Moçárabes* de 742 e 751, e outras fontes como, por exemplo, arqueológicas, numismáticas e epigráficas.

Assim, o panorama que emerge não nos parece tão radicalmente direcionado ou tão potencialmente tendente a uma bipolarização analítica da teoria ou fantasia. Dito de outra forma: acreditamos que, como noutras partes do Ocidente da Antigüidade Tardia, a documentação da Península é muito lacunar, mas não chega a se constituir numa exceção. Parece-nos, como apontamos anteriormente[8], que o problema reside mais no método que nos tipos de evidência disponíveis. A comprovação de um *corpus* documental mais litúrgico e legal e, portanto, proveniente mais das fontes oficiais que sociais, soma-se um certo estancamento das metodologias, especialmente ibéricas, para esse momento de sua história. Estas últimas permanecem centradas nos aspectos jurídico-políticos e institucionais, revestidas por um enfoque nacionalista e, muitas vezes, de fortes matizes religiosos. Se, por um lado, tal metodologia possibilitou um conhecimento muito erudito do Direito e das instituições, por outro, limitou as possibilidades analíticas de sua documentação, que poderiam ter sido acrescidas através de outras metodologias. Como acentua J. N. Hillgarth, "há a necessidade de aplicarmos às fontes que possuímos métodos de análise que tenham sido bem sucedidos com os *Dialogos* de Gregório e com as *Vidas* do Oriente"[9].

Por essas razões, limitamos propositadamente essa nossa tentativa, à análise dos três cânones que tratam explicitamente da questão do paganismo no reino após a sua conversão oficial em 589. Logicamente, parti-

---

[8] R. de O. ANDRADE FILHO, *Imagem e Reflexo. Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo*. Tese de doutoramento defendida na Universidade de São Paulo, ainda inédita, p. 10.

[9] J. N. HILLGARTH, *op. cit.*, p. 5.

mos de uma visão unilateral, ou seja, aquela da Igreja sobre o problema. Todavia, existe nesta visão uma dualidade que nos é proporcionada pela idéia de que a religiosidade implica crer na garantia sobrenatural, uma atitude religiosa fundamental e que pode ser simplesmente interior e pessoal; já a religiosa, a da Igreja, por seu turno, corresponderia ao seu aspecto público e institucionalizado, que elaboraria um conjunto de técnicas dirigidas, tendo como finalidade a obtenção e a conservação daquela garantia. Dessa forma, a religiosidade se insere na estrutura mental, da qual ela faz parte, situando-se "no ponto de junção do individual e do coletivo, do longo tempo e do quotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral"[10], razão pela qual, optamos pela metodologia da história das mentalidades, que possibilita uma análise mais rica dos cânones mencionados.

A par da excelência e erudição de inúmeros trabalhos, ibéricos ou não, que dão conta da Igreja, da religião e de seu relacionamento com a monarquia de Toledo em diversos níveis, deparamo-nos, em contrapartida, com uma grande escassez de trabalhos para esse momento e local nos aspectos de sua religiosidade. Diante desse fato, tivemos que desenvolver nossas inquietações com base estritamente nos cânones destacados. Apesar das ressalvas apontadas, pudemos perceber com a sua leitura, apesar de nossas limitações, uma maior riqueza interpretativa que aquelas mencionadas anteriormente. Todavia, a ausência de apoios historiográficos mostrou-se restritiva. Apesar de cientes das vantagens de uma "história comparativa"[11], tivemos que nos limitar aos cânones escolhidos – sem que por isso tenhamos deixado de elaborar comparações, especialmente na Gália merovíngia que, noutro momento, mais oportuno e com maior espaço, retomaremos–.

Em virtude do exposto, ao que acrescentamos nossas limitações pessoais, nosso trabalho é uma amostragem parcial e incompleta, uma aproximação, uma proposta de encaminhamento de novas questões e discussões, um ensaio de problematização documental, a busca de uma leitura mais rica e arejada das fontes disponíveis para a questão do paganismo na Espanha visigoda católica.

---

[10] J. LE GOFF, "As mentalidades. Uma história ambígua", in IDEM e P. NORA, *História: novos objetos*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, p. 71.

[11] R. KÜNZEL, "Paganisme, syncretisme et culture religieuse populaire au Haut Moyen Age", *Annales (ESC)*, 1992, especialmente pp. 1.059-1.063.

Uma abordagem da Hispânia na Antigüidade Tardia requer, como noutros períodos de sua história, um cuidado acentuado para que não se tenda a generalizar características regionais. Uma consideração preliminar já nos indica para a época romana, a fraca colonização do norte e noroeste. O sul e o Levante, ao contrário, mostram-se plenos de vida urbana e comercial. Partindo-se destas constatações, deparamo-nos, grosso modo, com pelo menos duas Hispânias. Uma meridional, em que predominava o modo de vida mediterrânico; outra setentrional, na qual a sobrevivência dos modos de vida e de organizações sociais pré-romanas parecem ter sido particularmente mais resistentes à integração com as formas romanas[12]. Teríamos assim que considerar essas bases para a propagação do cristianismo, cujas origens ali ainda permanecem desconhecidas[13]. Entre fins do século III e inícios do IV, as atas do concílio de Elvira listariam como cristãos desde membros da oligarquias municipais até escravos e prostitutas, permitindo entrever uma Igreja ativa e com uma hierarquia já esboçada pelos bispos, presbíteros e diáconos[14].

Dessa forma, à época das invasões bárbaras, excetuadas as regiões basco-cantábricas e as variantes regionais, a Península contaria com um adiantado processo de cristianização, uma boa organização eclesiástica e um significativo número de cristãos urbanos[15]. A par das exceções, no restante da Península o problema maior não era tanto o do paganismo declarado, mas o das permanências entre o povo de resíduos e práticas supersticiosas, elementos pagãos que seriam difíceis de desenraizar[16]. Mas a penetração dos bárbaros contribuiria significativamente para alterar esse panorama. Após o sucesso da pregação do cristianismo nos meios urbanos

---

[12] A. BARBERO e M. VIGIL, *Sobre los origenes sociales de la Reconquista*, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 14-104; 139-195.

[13] Alguns autores pensam nas possibilidades de uma origem africana, como M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *En torno a los origenes del cristianismo hispánico. Las raízes de España 16*, Madrid, Instituto Español de Antropología Aplicada, 1967, pp. 3-14 e J. M. BLÁZQUEZ, *Imagem y Mito. Estudio sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, Cristandad, 1977, pp. 467-494, ou italiana, como defende M. SOTOMAYOR Y MURO, "La Iglesia en la España Romana", in R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid, BAC, 1979, pp. 14; 122ss; 132ss.

[14] Concílio de Elvira, cânones 2, 8, 11, 18, 19, 33, 44, 56, 80 *et passim*. Sobre a religiosidade popular no concílio de Elvira, veja-se R. de O. ANDRADE FILHO, "Ensaio sobre a religiosidade popular na Hispânia do século IV: o concílio de Elvira", *Américas* 2 (1995), pp. 30-58.

[15] T. GONZÁLEZ, "La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe", in R. GARCIA-VILLOSLADA (dir.), *op. cit.*, pp. 663-664.

[16] J. ORLANDIS, *Historia de España. La España Visigótica*, Madrid, Gredos, 1977, p. 21; IDEM, *Historia del Reino Visigodo Español*, Madrid, Rialp, 1988, pp. 291-292.

e a crescente identificação da Igreja com as estruturas do Baixo Império Romano, assistíamos agora a seu padecimento, com uma intensa ruralização econômico-social e as incertezas e flutuações das incipientes monarquias bárbaras.

Se entre os séculos II e V mais que com o paganismo de Estado, o cristianismo tivera que se preocupar com o mitraísmo e com o neoplatonismo, agora ele se via às voltas com o gradativo crescimento da importância dos meios rurais e suas diversas implicações. No século IV, o cristianismo difundira-se sobretudo nas camadas médias e inferiores urbanas, quase não atingindo a aristocracia e as massas camponesas[17]. Por outro lado, os indícios da penetração do cristianismo nos meios rurais peninsulares parecem não terem seguido também caminhos muito ortodoxos, uma vez que a heresia priscilianista é uma de suas "forças impulsionadoras e propagadoras"[18].

Diante desse panorama, compreende-se que as invasões germânicas tenham contribuído decisivamente para a reativação de substratos religiosos anteriores. No século VI, encontramos uma boa amostragem dessas permanências na Galícia, através do opúsculo *De correctione rusticorum* de São Martinho de Braga, cuja intenção era a do combate à idolatria quando os homens, esquecidos do Senhor, voltavam a dar culto às criaturas, acender velas junto a pedras, árvores, fontes, encruzilhadas, dentre outras muitas práticas enumeradas ali[19]. Segundo José Orlandis, o opúsculo de Martinho de Braga vem a ser uma obra pastoral, "para a catequese da população camponesa, onde ainda persistiam superstições e resíduos de paganismo"[20], ressaltando uma relação entre as persistências pagãs e os *rustici*[21]. Essa tendência em efetuar a vinculação das práticas pagãs dos *rustici,* talvez tenha origem na aproximação das aristocracias laica e clerical e nas condições em que se organizava e evoluía a sociedade hispano-visigótica.

---

[17] J. LE GOFF, "Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia", in IDEM, *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*, Lisboa, Estampa, 1980, p. 209.

[18] A. BARBERO, "El priscilianismo: herejía o movimiento social?", in A.A.V.V., *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, Madrid, Akal, 1986, p. 90.

[19] MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum* 16 *et passim.* Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de Rosario Jove Clos, Barcelona, El Albir, 1981.

[20] J. ORLANDIS, *Historia de España*, p. 100.

[21] Optamos aqui pelas expressões *rustici* ou *servi* no lugar de escravo porque esta última é de acepção moderna; cf. A. NASCENTES, *Dicionário Etimológico da língua Portuguesa*, Rio, Francisco Alves, 1955, p. 187, e tomado indiretamente do grego bizantino na Península,

Sob a designação de *ingenui* se alocava a população mais numerosa da Espanha visigoda, de condição jurídica livre e com matizes internos relacionados à situação econômica, profissão, local de habitação (cidade ou campo), etc. Mas em razão da intensa ruralização social, a redução da pequena e média propriedade livre, a paulatina concentração fundiária e o crescimento contínuo das relações de dependência, a sociedade hispanogoda caminhava para um extremo distanciamento entre poderosos e humildes, declinando aquilo a que poderiamos ter denominado de "grupo intermediário"[22]. As poucas menções que os textos fazem aos "camponeses e *coloni*" mostram a tendência à homogeneização jurídica, sob o *status* de "escravo" de todos os camponeses dependentes que trabalhavam nas grandes propriedades[23]. Assim, apesar das diferenças entre servos, servos eclesiásticos, servos fiscais, livres, libertos, colonos, camponeses, etc., a tendência predominante era no sentido da bipolarização social e ao desaparecimento do camponês livre, como no restante da Europa[24].

Outro elemento que também auxilia a aproximação *práticas pagãs/ servi-rustici* é a tese de que as manifestações religiosas das massas estão estreitamente vinculadas a seu inato desejo de libertação e de promoção social[25]. De fato, é inegável que muito das permanências pagãs, das heresias e dos cismas dos primeiros séculos cristãos tivessem fortes e claros vínculos com as condições materiais de existência. Mas se é lícito concordarmos que muito das permanências pagãs estivessem ligadas às condições econômico-sociais, parece-nos difícil concordar que elas significariam somente elementos de resistência, tábuas de salvação de uma maioria populacional oprimida, uma vez que, às vésperas da invasão muçulmana, "existiam ainda práticas pagãs e não apenas no campo ou apenas entre os escravos"[26]. É também o que nos explicita os *Capitula Martini*, coleção de

---

provavelmente do catalão através do francês na época das Cruzadas ao redor do século XIII; cf. J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Berna, Francke, 1954, v. 2, p. 349; também por motivos presentes dentro da organização social do reino visigodo que procuraremos esclarecer adiante.

[22] L. G. de VALDEAVELLANO, *Curso de Historia de las Instituciones Españolas*, Madrid, Alianza, 1982, p. 181; J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Historia de España Alfaguara II. La época medieval*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 20-23.

[23] L. A. GARCÍA MORENO, "Las invasiones y la época visigoda. Reinos y condados cristianos", in M. TUÑON DE LARA (dir.), *Historia de España II. Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos*, Barcelona, Labor, 1984, p. 386.

[24] J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *op. cit.*, p. 24; assim, optaremos pelos termos *servi* ou, mais amplamente, *rustici* em lugar de "escravo".

[25] O. GIORDANO, *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983, p. 9.

[26] THOMPSON, *op. cit.*, p. 352.

cânones orientais incluídos como apêndice do IIº Concílio de Braga, de 572 e, portanto, às vésperas da conversão de Recaredo. Neles, condenam-se bispos e clérigos que fazem encantamentos e ligaduras, a celebração da missa sobre a tumba de mortos, levar alimentos às tumbas, guiar-se pelo curso dos astros e muitas outras[27], também encontradas no *De correctione rusticorum*. Também é interessante notarmos que, tomados de cânones orientais, os *Capitula Martini* atestam uma ausência de regionalidade dessas práticas. Torna-se, pois, difícil, dessa forma, identificar as persistências pagãs como estando vinculadas apenas aos *rustici* e/ou simplesmente reflexos de uma reação contra a situação econômico-social, uma vez que o *ordo clericorum* incluso nos *Capitula Martini* representaria essa "ordem" após a conversão oficial, e os termos "*sacerdotibus vel clericis*" do cânone 59 não deixa dúvidas sobre a origem social e postos que ocupam os indivíduos aos quais se dirige.

A partir da conversão de Recaredo, em fins do século VI, o catolicismo se transformou no fundamento ideológico da sociedade do reino visigodo. Identificada com o poder da monarquia e com os privilégios dos *potentiores*, a Igreja acirra sua luta contra a heresia, o judaísmo e as práticas pagãs no reino. Presumiu-se a partir do abandono do arianismo, na expressão de King, a formação de uma "*societas fidelium Christi*"[28], com Recaredo sendo chamado de "*sanctissimus*" pelo concílio de 589. A composição do reino passa a ser entendida como o conjunto de nações que já não é mais o Império Romano, mas a Igreja, unido pela fé: "*unus Dei populus, unumque regnum*"[29]. A integração *rex-regnum*, operar-se-ia através do juramento de fidelidade, cujo rompimento implicaria uma desfeita ao próprio Deus, de quem o rei era o legítimo representante. Daí a insistência dos concílios em anatematizar o crime de *infidelitas*, identificando-o como sacrilégio.

É, pois, perceptível quão perigosas seriam, ideologicamente, a permanência das heresias, do paganismo e do judaísmo nesse contexto. Para além do arianismo, os inícios do reino católico de Toledo teria que se confrontar ainda com o priscilianismo tardio, particularmente na Galícia. Os judeus formavam uma pequena, mas significativa comunidade. Eram marginais por excelência da "*societas fidelium Christi*", logo sendo postos em equivalência aos libertos e servos não fiscais, com uma condição jurí-

---

[27] MARTINHO DE BRAGA, *Capitula Martini*, respectivamente cânones 59, 58, 69, 72 *et passim*.

[28] KING, *op. cit.*, pp. 155 *et passim*.

[29] IIIº Concílio de Toledo (589).

dico-institucional semelhante à dos servos privados, sem qualificações para ter acesso à administração pública ou cargos do ofício palatino[30]. Quanto às heresias, parece que não foram um problema para a Igreja visigoda católica, que se manteve dentro da mais pura ortodoxia[31]. Portanto, no que concernia à religião, para além da mencionada comunidade judaica, seria contra os costumes pagãos "arraigados em determinadas regiões periféricas e montanhosas, escassamente romanizadas"[32] que clamariam os concílios de Toledo até o final do século VII.

Por isso, é difícil concordarmos com as afirmações do cronista de Bíclaro, João, bispo de Gerona, e de Isidoro de Sevilha, para os quais Recaredo, com sua conversão, teria levado todo o reino ao culto da verdadeira fé[33]. É certo que ambos também intencionavam imprimir um efeito altissonante ao evento. Todavia, mesmo tendo isso em consideração, já mencionamos o fato de que o sentimento religioso se situa na estrutura mental, da qual ele faz parte. A mentalidade dos homens se transforma muito mais lentamente que a economia e a sociedade: a história das mentalidades é a "história da lentidão na história"[34]. Converteu-se, de fato, todo o reino hispano-visigodo com Recaredo? É necessário que lembremos que as conversões em massa não implicam uma viragem radical das tradições, práticas ou convicções religiosas de uma população. O conceito cristão de conversão implica uma atitude particular diante da existência. No batismo exige-se de maneira formal a renúncia ao Diabo, seus anjos, cultos, ídolos, furtos, fraudes, impurezas e gulas, e também a confissão de crença no Pai, Filho, Espírito Santo, esperança no fim do século, na ressurreição da carne e na vida eterna[35]. É uma mudança na vida espiritual e comportamento moral.

---

[30] A. BARBERO e M. VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Crítica, 1978, p. 175.

[31] GONZALEZ, *op. cit.*, pp. 683-689; veja-se também J. ORLANDIS, *Estudios de Historia Eclesiástica Visigoda*, Pamplona, EUNSA, 1998, pp. 226ss.

[32] ORLANDIS, *art. cit.*, v. 1, pp. 433-434; 446-448.

[33] JOÃO DE BÍCLARO *Chronicon*, aprox. 587, 5; 590, 1. Ed. crítica de J. Campos, *Juan de Bíclaro, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid, CSIC, 1960; ISIDORO DE SEVILHA, *Historia Gothorum* 52. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de C. Rodríguez Alonso, *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro"-Archivo Historico Diocesano-Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León, 1975.

[34] J. LE GOFF, "As mentalidades", p. 72.

[35] MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum* 8. Sobre a questão do batismo, dentre outros, veja-se também ILDEFONSO DE TOLEDO, *De cognitione baptismi*. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de J. Campos e I. Roca, in *Santos Padres Españoles*, 2 v., Madrid, BAC, 1971, v. 1, pp. 236-378.

Noutros termos, uma metanóia total e autêntica, somente produzida no âmbito individual e por iniciativa de personalidades particulares[36]. As conversões em massa, pois, apresentavam mais algo de "espetacular", de "*exemplum*", com a criação de inúmeros cristãos de nome, mas poucos por convicção. Some-se a isso os vários outros motivos, alheios às esferas religiosas que promoviam essas conversões. É dentro desse espírito que estamos restringindo nossa abordagem à questão da idolatria[37] nas atas conciliares, significativamente tratada de forma explícita e, dado importante, ao menos em duas delas, por expressa vontade régia.

No IIIº Concílio de Toledo, de 589, ficava reconhecido o arraigamento da idolatria na Gália e Espanha. Determinava-se que o bispo e o juiz investigassem e exterminassem prontamente o que fosse encontrado e, se não procedessem assim, deveriam ser excomungados[38], pena que caberia aos *domini* que não coibissem esses costumes entre seus *servi*[39].

Em 681, no XIIº concílio de Toledo, o cânone 11 inicia-se com citações bíblicas onde os idólatras são apedrejados. Novamente, ressalva-se que a morte não era para o castigo dos delinqüentes, mas para "o terror dos mesmos". Em seguida, descreve algumas práticas idolátricas: veneração de pedras, acender velas, adoração de fontes e árvores e as associam à auto-condenação, por estarem realizando sacrifícios aos demônios. Exorta incisivamente a ação dos bispos e juizes que açoitem os culpados e "prendendo-os a ferros, os entreguem aos seus donos" que, se desejassem recebê-los de volta, deveriam jurar coibi-los. Se não desejassem jurar, os culpados de idolatria seriam levados ao rei, que então poderia doá-los. A omissão dos *domini* que recebiam denúncias sobre tais erros de seus *servi* seria castigada com a excomunhão e a perda de seus direitos sobre os culpados. Acrescenta-se ainda que, se os culpados fossem "*ingenuorum personae*", deveriam ser excomungados e desterrados perpetuamente.

---

[36] GIORDANO, *op. cit.*, pp. 17-18.

[37] ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologiarum* VIII,11, 11-14; ídolo é "uma estátua que representa uma figura humana e que foi consagrada". Consequentemente, "idolatria é toda reverência ou servidão a qualquer ídolo", estando associada à "ímpia soberba dos homens ou dos demônios" que desejam que lhes sejam rendidas homenagens. Para além dos cultos aos ídolos propriamente ditos, no século IV, a idolatria designaria a adoração da criatura (homem ou diabo), de elementos da natureza ou de um objeto, abrangendo dessa maneira a maioria das "sobrevivências pagãs"; cf. J.-C. SCHMITT, "Les Superstitions" in J. LE GOFF et R. RÉMOND (dirs.), *Histoire de la France Religieuse I. Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon (des origines au XIV siècle)*, Paris, Seuil, 1988, pp. 428-429.

[38] IIIº Concílio de Toledo (589), cânone 16.

39 P. BROWN, P. *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, Farber, 1977, p. 126.

Todavia, a culpa maior dessas práticas ainda estava associada sobretudo aos *servi*[40].

A última década do século VII assistiria à reunião do XVI° concílio de Toledo. O ano era o de 693 e, em seu cânone 2, retoma-se o tema da idolatria após citações bíblicas. À descrição das práticas mencionadas no XII° concílio de Toledo, o presente cânone acrescentaria as figuras dos agoureiros e dos encantadores. Também, às figuras do juiz e do bispo, acrescentava a do presbítero e, significativamente, ao mencionarem os culpados de práticas pagãs, nomeia-os dizendo "*cuiucuscumque sint generis aut conditionis*". Outra novidade era a determinação de que os "dons" que tinham sido ofertados em sacrifício deveriam ser entregues à igreja mais próxima e na presença dos idólatras. A demora de bispos e juizes em agir agora passaria a ser punida com a privação da dignidade do cargo e a imposição de um ano de penitência, tempo durante o qual o soberano nomearia para seus postos substitutos tementes a Deus e que se empenhariam na tarefa do combate à idolatria. Pela primeira vez, mencionam-se pessoas que defendem os sacrílegos ou que obstam a ação dos responsáveis pela repressão: determina, significativamente, que "*si nobilis persona fuerit*", além de ser anatematizado, deveriam pagar três libras de ouro ao fisco; e "*si inferior*", além do anátema, deveriam receber cem chibatadas, fosse vergonhosamente raspado além de perderem metade de todos os seus bens para o fisco[41].

Algumas análises historiográficas sobre esses três cânones apontam, inicialmente, como sendo resíduos idolátricos, reconhecendo para a época do XII° concílio de Toledo o fato deles não estarem circunscritos a uma região – mas apontam como mais intensos no norte, entre os bascos. Para o final da época visigoda, fala-se em "sobrevivências" pagãs em comarcas separadas das diversas províncias, "em ambientes camponeses e com preferência entre os servos rústicos que representavam, seguramente, os níveis culturais mais baixos da população". Apontam a menção de 681 aos "*ingenuorum personae*" e reafirmam que a maioria dos casos se davam "entre os servos rurais". Destacam no XVI° concílio de Toledo as medidas para a repressão da idolatria, a questão da entrega dos "dons" para as igrejas próximas. Questiona-se se essa resistência dos pagãos em abandonarem tais práticas se vincularia à falta de pregação, ou ao conservadorismo da mentalidade camponesa, ou ainda a motivos de índole social, como expressão de oposição. Mais uma vez se reafirma: "pertenciam quase que exclu-

---

[40] XII° Concílio de Toledo (681), cânone 11.

[41] XVI° Concílio de Toledo (693), cânone 2.

sivamente ao mundo rural e às mais ínfimas categorias sociais existentes no campo". Todavia, recentemente ressalvou-se: "Uma coisa é afirmar o caráter cristão do campo hispano-visigodo e outra muito distinta é pensar que se trata de um cristianismo arraigado em concepções teológicas complexas e coerentes. Os meios rurais visigodos se encontravam cristianizados como uma expressão e conseqüência mais da linguagem do poder e da dominação"[42]. Parece unânime nessa rápida amostragem: as práticas pagãs sobreviviam "sobretudo, entre os humildes"[43].

Os mesmos elementos relatados nos cânones também são encontrados, como apontamos anteriormente, no *De correctione rusticorum* ou nos *Capitula Martini*, de Martinho de Braga, do século VI e, consequentemente, um século antes dos últimos concílios de Toledo: veneração de pedras, acender velas, adorar fontes e árvores, presença de agoureiros e encantadores... Sem dúvida, o paganismo é uma das formas mais significativas de expressão da religiosidade popular. Mas há que se considerar o fato religioso "uma realidade una que torna artificial e arbitrária uma distinção forte entre religiosidade erudita e religiosidade popular"[44]. Uma nova fé deve abrir passagem e construir seus espaços sobre crenças, usos e costumes religiosos que não se difundiram graças a uma autoridade individual[45], mas que formava parte do passado, elaborando articulações dentro de uma nova realidade. É falsa, portanto, a idéia das "sobrevivências pagãs"[46].

Procedente de mesclas, fusões, inserção em um processo em andamento, a aristocracia laica medieval não difere muito dos *rustici*. Há uma indiferenciação crescente, onde se notam poucas exceções, de todas as camadas sociais laicas em face do clero, que monopoliza todas as formas evoluídas, e, nomeadamente escritas, de cultura[47]. Os *rustici* da Alta Idade Média

---

[42] J. ORLANDIS e D. RAMOS-LISÓN, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona, EUNSA, 1986, pp. 222, 420-421; 486-487; McKENNA, *op. cit.*, pp. 116ss; L. A. GARCÍA MORENO, *El fin del reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe. Una contribuición a su crítica*, Madrid, Universidad Autónoma, 1975, pp. 79-81; MARTÍNEZ, *art. cit.*, pp. 489-508; GONZÁLEZ, *op. cit.*, pp. 663-668; GARCÍA DE CORTÁZAR, *op. cit.*, pp. 26ss.; L. A. GARCÍA MORENO, *Historia de España Visigoda*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 357ss.; apenas para citarmos alguns historiadores e análises que abordam esses cânones de forma mais específica.

[43] KING, *op. cit.*, p. 172.

[44] H. FRANCO JR., *Peregrinos, Monges e Guerreiros. Feudo-Clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval*, São Paulo, Hucitec, 1990, p.40.

[45] GIORDANO, *op. cit.*, pp. 13-14.

[46] J.-C. SCHMITT, "'Religion populaire' et culture folklorique", *Annales (ESC)*, 1976, pp. 944-946.

[47] LE GOFF, "Cultura clerical", pp. 208-209.

não podem ser qualificados de pagãos unicamente porque tenderam a conservar velhos ritos, dos quais amiúde, eram os primeiros a ter perdido a mais autêntica chave interpretativa"[48]. Na época da confissão de fé de Recaredo, no IIIº concílio de Toledo de 589, já nos encontrávamos em uma sociedade em que o maior peso vinha dos meios rurais. A grande questão que se colocava não era a da sua cristianização, mas sim a da sua efetiva conversão. Tal era o preço a ser pago pela "espetacular" mudança de religião: a persistência de diversas formas e de velhos cultos que mesclavam tradições célticas, romanas, mediterrânicas. A massa, se não se encontrava totalmente ausente, estava bem distante de tais acontecimentos. O *ordo laicorum* é, pois, predominantemente rural e, diante do retrocesso do paganismo oficial, encontrava-se vulnerável às renascentes culturas primitivas. A proposta de imediata vinculação entre as práticas pagãs e os *servi-rustici* deixa, dessa forma, de ser tão unicamente plausível. A civilização visigoda católica da Espanha é, sem dúvida, a "civilização de uma minoria"[49].

Poderíamos excetuar o *ordo clericorum*? A resposta nos parece negativa. Os cânones do IVº concílio de Toledo, de 633, estão plenos de reclamações sobre a qualidade moral e cultural dos bispos[50]. Também em relação às formas de obtenção dos cargos eclesiásticos. Estes representavam uma das formas de ascensão social dentro do reino visigodo e, como não havia uma ampla proliferação de vocações religiosas, também servos –com as devidas ressalvas apontadas pelos cânones conciliares– eram recrutados para ocuparem cargos menores.

Culturalmente, é possível crer que houvesse –apesar das diferenças regionais– uma certa homogeneidade no *ordo clericorum*. No entanto, ela não se espelhava nos quadros sociais. Além dos cânones dos *Capitula Martini*, que são anteriores à conversão de Recaredo, outras reprimendas conciliares posteriores nos falam, por exemplo, de "clérigos que consultam magos ou adivinhos"; ou de clérigos que "no sacrifício do Senhor, oferecem leite no lugar do vinho ou também um cacho de uvas, e crêem que se deve dar ao povo a eucaristia empapada em vinho"[51]. Dificilmente a distinção entre *ordo clericorum* e o *ordo laicorum* seriam encontrada nos indivíduos que compunham seus quadros.

---

[48] F. CARDINI, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982, p. 28.

[49] KING, *op. cit.*, p. 102; HILLGARTH, *art. cit.*, pp. 11-18.

[50] IVº Concílio de Toledo (633), cânones 21, 25, 27, 29 *et passim*.

[51] IVº Concílio de Toledo (633); XIº Concílio de Toledo (675); IIIº Concílio de Braga (675) *et passim*.

Há práticas pagãs na aristocracia laica e clerical, no campo e também nas cidades. O que se repara nos cânones sobre idolatria citados, é que com o passar dos anos, eles crescem não apenas em extensão, mas especialmente em severidade. É um fenômeno que corre paralelo à legislação laica durante o século VII, que chega a impor quinhentas chicotadas para os adivinhos, tortura e venda fora do país para os envolvidos em práticas pagãs[52]. As leis civis visigodas ativeram-se até a sua última recompilação atentas somente à magia e adivinhação[53]. Os cânones conciliares nos permitem entrever um leque maior proibindo, dentre outras coisas, cantos e danças nas festas santas, clérigos que consultam magos e adivinhos, especulações quanto ao futuro e conjecturas sobre os infortúnios régios, os excessos de ira nos clérigos que levassem a lesões corporais, etc.[54]. Se as práticas se achavam disseminadas, o mesmo não podemos dizer a respeito dos cultos pagãos, dos quais só conhecemos até hoje um caso em fins do século VII, próximo a Astorga e que incluía até um santuário[55]. Tal fato não deve nos causar espanto, já que os cultos exigiriam templos e, obviamente, seriam alvos bem mais fáceis para a repressão cristã.

A que se deve essa crescente severidade contra as práticas pagãs nos cânones por nós destacados ainda é um problema que merece uma melhor análise. Nessa nossa rápida aproximação da questão do paganismo no reino católico de Toledo, podemos entrever diversos e diferentes problemas. Estaria relacionado ao clima de tensão política dos últimos anos do reino? Adivinhos e encantadores poderiam tentar saber sobre a saúde do monarca ou mesmo provocar-lhe malefícios. Tal é uma das razões da animosidade da legislação laica em relação aos magos e adivinhos. Mas isso nos parece pouco para elucidar o crescente rigor legal. Poder-se-ia também tentar relacioná-las às fomes e pestes, que assolaram a península nos últimos anos do reino visigodo, ou ainda ao crescente estado de miséria dos *humiliores*, hipóteses que necessitam ser mais aprofundadas. A menção feita aos "*ingenuorum personae*" pelo XII° concílio de Toledo não deve, portanto, conduzir-nos a rápidas conclusões, a entendimentos precipitados. Nos três cânones sobre idolatria que destacamos aqui, os *servi* são apontados como principais culpados desse sacrilégio. Mas em meio a uma sociedade predominantemente rural, com uma aristocracia laica que não

---

[52] *LEGES VISIGOTHORUM* VI.2.1.

[53] *LEGES VISIGOTHORUM* VI.2.1-5.

[54] III° Concílio de Toledo (589), cânone 23; IV° Concílio de Toledo (633), cânone 29; V° Concílio de Toledo (636), cânone 4; Concílio de Mérida (666), cânone 15 *et passim*.

[55] THOMPSON, *op. cit.*, p. 352.

dista muito dos *rustici*, e um *ordo clericorum* nem sempre muito ortodoxo e uma forte tendência à bipolarização social entre poderosos e humildes, estes *ingenui* mais como figuras jurídicas que efetivamente reais, compondo junto à sociedade? A utilização do termo "*inferior*"[56] já não seria um indício dessa situação? Se é certo que não devemos generalizar excessivamente essa bipolarização social, também não o é tentar encontrar ali diversos matizes sociais, já que eles perdem sua importância no conjunto social e na sua tendência de alargamento do fosso social.

Indissociável da cultura folclórica, as práticas pagãs se inserem na religiosidade popular. Essa última se exprime de formas diferentes, com relações dialéticas, de influências recíprocas, significando simultaneamente "criado e praticado pelo povo, mas também recebido e/ou adaptado por ele"[57]. Uma nova religião somente atrai fiéis se se apoia nos instintos e características religiosas já presentes entre os homens a que se dirige. Da destruição de ídolos empreendida pela evangelização urbana, passou-se inadvertidamente para o exemplo dos mosteiros, dos homens santos. Mais extremista e individual, inicialmente fruto de uma sensibilidade ascética, o monasticismo foi no princípio visto com desconfianças pela hierarquia eclesiástica, mas teve posteriormente, com diversas adaptações e regras, um enorme sucesso na Espanha visigoda, especialmente na segunda metade do século VII, época de uma mais acentuada ruralização econômico-social. Refletiriam suas posturas mais extremistas, uma resposta mais incisiva para os *humiliores*, descontentes com a ordem estabelecida? Pensamos aqui especialmente naquele monasticismo expontâneo e muitas vezes efêmero da área Meridional da Península e não naquele mais estável ou mesmo semi-urbano da área Setentrional, que chegou mesmo a proporcionar diversos primazes em Toledo. O lado ascético dos mosteiros Meridionais refletiriam melhor a sensibilidade religiosa dos mais simples? O antigo receio da hierarquia eclesiástica, paliatizado momentaneamente pelos mosteiros urbanos ou semi-urbanos, converteu-se , em fins do reino de Toledo, em franca hostilidade[58], diante de suas formas mais fluidas, muitas vezes distorcidas e, especialmente independente diante do episcopado urbano. Coincidência com a crescente severidade dos cânones destacados?

---

[56] XVI° Concílio de Toledo, cânone 2.

[57] FRANCO JR., *op. cit,* pp. 40-41.

[58] L. A. GARCÍA MORENO, "Las invasiones y la época visigoda. Reinos y condados cristianos", in M. TUÑON DE LARA (dir.), *Historia de España II. Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos*, Barcelona, Labor, 1984, p. 398.

Mas o que nos fica claro, por fim, é que as práticas pagãs não se resumiam a vestígios ou a simples resquícios; que elas não estavam arraigadas somente em algumas áreas periféricas ou tinha se tornado monopólio dos humildes, dos indivíduos pertencentes aos níveis culturais mais ínfimos da população. Ela estava presente, como vimos, no próprio seio do *ordo clericorum* que, aliás, era um importante local para as influências recíprocas entre os dois níveis religiosos. Tampouco elas se vinculam "apenas" a resistências ou protestos à ordem econômica e social estabelecida. Se os cânones mencionam encantos e malefícios mágicos contra os monarcas, é certo que não seriam os camponeses ou servos, de distantes regiões rurais, os mais interessados a atentar contra os reis. Obras como o *De correctione rusticorum* não eram, na realidade, dirigidas ao povo ou apenas para o ensinamento deste que, em última instância, dificilmente estaria capacitado a lê-las. Elas também estavam dirigidas ao *ordo clericorum*, ao qual tentava apontar os modelos de vida e de pregação.

Permanecem, pois, diversas dúvidas. Na questão da omissão e/ou demora na ação contra a idolatria, nota-se que, nos dois primeiros cânones, fala-se somente em omissão; o segundo já apresenta castigo; o terceiro deles fala em obstrução e apresenta penas mais severas. Estaria esse procedimento de bispos, juízes e *nobilis* relacionado ao temor de uma reação mais violenta por parte dos *rustici*? Em caso afirmativo, não estaria respaldando uma maior disseminação e permanência dessas práticas pagãs que àquelas mencionadas restritas a distantes comarcas ou grupos sociais mais ínfimos? Ou também uma observância maior que a imaginada dessas práticas dentre os *potentiores*? Esse provável temor não justificaria as omissões e/ou obstruções mencionadas? O temor hipotético de uma revolta significativa não poderia estar ligado à tensão, fome e peste que, de forma endêmica, grassavam o reino e que se tinha acentuado nos seus últimos tempos? Tais hipóteses não reforçariam a tese dos vínculos econômicos e sociais das práticas pagãs? Estas omissões e/ou obstruções não poderiam também estar ligadas à sensibilidade religiosa dos *domini*? Poderia a maior severidade das leis indicar um sintoma de seu alastramento, ou mesmo de que tais práticas encontravam-se mais enraizadas do que até agora se supôs? Muitas dessas questões não permitem ainda uma resposta conclusiva, outras não poderão ser respondidas nos limites deste trabalho, mas ficarão ao menos melhor equacionadas.

LA VIDA DE LOS LUJURIOSOS SEGÚN LAS MINIATURAS DE LAS *CANTIGAS DE SANTA MARIA*

FRANCISCO CORTI
(Universidad de Buenos Aires)

OFELIA MANZI
(Universidad de Buenos Aires - PRIMED)

1. Introducción

El Códice T.I.1 de la biblioteca de El Escorial contiene el texto parcialmente ilustrado de las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X "el Sabio". La obra, realizada alrededor del año 1280, presenta, de las cuatrocientas veinte escritas, ciento noventa y tres cantigas ilustradas con imágenes que pueden ser consideradas como valioso testimonio de diversas situaciones de vida de la época.

De estas miniaturas se ha dicho que "constituyen un barómetro sentimental del siglo" y, refiriéndose a los ilustradores, "que no se han detenido siquiera ante la puerta de lo indiscreto y ni aún tampoco ante lo asombroso o inmoral"[1]. Este planteo abre un campo de investigación muy significativo como testimonio de conductas relacionadas con diversos temas, relativamente poco explicitados en el repertorio de formas creadas por la expresión plástica medieval. Otro factor interesante deriva del hecho de que el marco literario que sirve de soporte a estas imágenes está vinculado con contenidos religiosos que destacan el papel milagroso de la intervención de la Virgen María en múltiples y variadas ocasiones. En este sentido, nos encontramos con uno de los temas propios de la época gótica: la exaltación de la Virgen convertida en reina de los cielos junto a su hijo, tratado desde

---

[1] José Guerrero Lovillo, *Las Cantigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Diego Velázquez, 1949, p. 25.

el punto de vista de la relación mundo trascendente-mundo terrenal y destacando el papel de María en circunstancias que requieren una cierta calidad de "milagro".

El texto poético y la imagen que lo acompaña –en el caso de un manuscrito como el que nos ocupa– destacan el valor acordado a un elemento esencialmente femenino que desencadena, interviene, propicia y soluciona instancias diversas, en las que directa o indirectamente actúa como protagonista. En esa sociedad que prioriza la condición masculina y los actos derivados de ella, la presencia de una figura arquetípica como la de María logra introducir una variante que sustenta y complementa la aparición de la dama protagonista de las cortes de amor. La literatura y el arte fueron los dos canales naturales de manifestación de ese pensamiento que caracteriza a la sociedad tardomedieval. La posibilidad de disponer de un texto tan ampliamente ilustrado permite observar, de manera directa, gestos, vestimentas, actitudes, así como recorrer los múltiples vericuetos de la significación otorgada a la imagen.

De acuerdo con la organización formal de los folios ilustrados, a cada cantiga le corresponden seis miniaturas, excepcionalmente doce. Las cantigas cuyo numeral es diez o múltiplo de diez son de alabanza, en tanto que las restantes narran episodios caracterizados por la presencia de María cuya mediación milagrosa resuelve situaciones comprometidas y difíciles en las que frecuentemente está en juego un sistema jurídico y moral aceptado. Se puede advertir que la presencia de la Virgen permite soslayar los valores vigentes y obtener el restablecimiento del orden comprometido, mediante una transgresión inconcebible por las vías de la aplicación de la ley civil o religiosa.

En casi todos los casos, cada miniatura va acompañada por un texto, que frecuentemente es una explicación de la imagen.

De acuerdo con estas características, la existencia de un texto fundante y la imagen que responde al mismo abren un campo importante de investigación en relación con los mecanismos mediante los cuales se estimula el recuerdo y se produce la resignificación del texto y de la imagen. El análisis de las formas de plasmación de las imágenes permite determinar las características de los sistemas visuales, mediante los cuales se otorga contenido formal a diversos recursos de conformación del imaginario de la época.

2. Pecados y penitencias

El sistema penitencial en España siguió un camino similar al de otras Iglesias. Influido por los ingleses e irlandeses, dispuso de tarifas tal como

aparece en el *Penitencial Silense* o en los *Cánones penitenciales del Pseudo Jerónimo* (siglos IX y X). Un aspecto particular lo constituye el hecho de que, a partir del siglo XI, se difunden las "peregrinaciones penitenciales" mediante las cuales se podía obtener la absolución por participar en campañas contra los musulmanes.

A partir del siglo XIII los penitenciales, que dejaban la determinación de la "tarifa" correspondiente al pecado en manos de los sacerdotes, se ven complementados por una abundante literatura emanada de los textos sinodales en los que aparecen las listas de pecados graves que deben ser sometidos a los obispos e incluso al mismo Papa[2].

Interesa particularmente el *Penitencial de Silos* datado alrededor de los años 1060-1070, en el que un autor anónimo ha elaborado con gran cuidado un sistema de tarifas de conmutación. El ordenamiento binario de la sociedad, clérigos-laicos, aparece claramente marcado en el momento de determinar el castigo cuyas características varían según quien haya cometido la falta. Entre los hombres de la Iglesia aparecen dos subgrupos, el *lector* y el *sacerdos*, en tanto que entre los laicos se mencionan nueve categorías que van desde al *imperator* hasta el *pauperrimus*. Las formas de remisión varían de acuerdo con la condición del pecador: para los clérigos, se fijan diversos actos de piedad tales como el ayuno, la oración y el ascetismo; en el caso de los laicos se establece un sistema de pagos en dinero o en especies. Aun cuando este documento es temprano con respecto a la sociedad del siglo XIII, la perduración de conductas emanadas de la aplicación del mismo, ofrecen un marco referencial válido para analizar las situaciones planteadas en la ilustración de las cantigas y que tienen que ver con conductas pecaminosas. En el caso presente, se tomarán en cuenta las conductas pecaminosas relacionadas con la lujuria y la soberbia, que se encuentran sancionadas en todos los sistemas[3].

Si se toman en cuenta las listas de pecados contenidas en los documentos, se advierte que el juego, los pecados carnales y el consumo de bebidas constituyen las faltas más graves y los espacios en los que se las favorece, los más expuestos a sanciones morales.

Sin embargo, las tarifas establecidas en los sistemas penitenciales y los castigos previstos por el orden jurídico resultan alterados ante la vigencia de una figura que actúa como intermediaria ante Dios y facilita los caminos de la relación entre Este y el común de las gentes.

---

[2] Ricardo García Villoslada (dir), *Historia de la iglesia en España,* II, Madrid, 1982, p. 329.

[3] Francisco Corti y Ofelia Manzi, "Un espacio de pecado en las imágenes de las Cantigas de Santa María: la tafurería", *Temas Medievales,* 6 (1996), pp. 143-164.

3. La imagen

El estudio que proponemos en este caso tiene como referente la ilustración de las cantigas XCIII, CXXXVII y CLII que presentan situaciones en las que se comente el pecado de lujuria y en las que se indican los caminos diversos que puede adquirir el perdón.

De estos tres casos, el de la cantiga CXXXVII (fig. 1) presenta una ilustración que se aparta notoriamente del texto referencial. Es, por lo tanto, adecuada para examinar los caminos que sigue la narrativa visual y establecer cuáles son sus aportes específicos. El título de la cantiga sintetiza el programa del relato: "*Como Santa María fez seer casto a un cavaleiro que soya seer muy luxurioso*"[4]. El exordio amplía el título al indicar que el caballero era muy devoto de la Virgen (vv. 6-7). El relato propiamente dicho está planteado como un conflicto entre la Virgen y el demonio pues, a pesar de que el caballero devoto ruega fervorosamente a María para que lo aparte de la lujuria, aquél lo arrastra al pecado.

Esta situación se expresa en las estrofas segunda y tercera y se reitera en las dos siguientes, aunque en otros términos. María, temiendo por el destino del alma del caballero quien eludía la penitencia que se le imponía por sus pecados, le restituye milagrosamente la castidad de "*maneira muit'estranna emui vertudeira*" (v. 43), pues hizo "*que non perdess'ollos, pees ne maos \ nen outros nenbros do corpo, mais fosen saos*" (vv. 45-46) y además que no sucumbiese a la tentación demoníaca. La poesía concluye con una breve alusión a la sabiduría mariana que permite salvar las almas de quienes confían en ella (vv. 52-53).

El milagro que garantiza la salud e integridad del cuerpo del caballero está fundado en el concepto de que dicho estado refleja la salud del alma o, en otros términos, que la enfermedad y los defectos físicos son una consecuencia del pecado. Si bien Alfonso X fundó la Escuela de Medicina de Sevilla en la que convergieron médicos judíos, árabes y cristianos –que, con apoyo del rey tradujeron literatura médica hebrea y árabe al español[5]–; el concilio de Letrán de 1215 –recurriendo a pasajes evangélicos (Juan 5,14; Mateo 9, 1-6; Marcos 2,12; Lucas 15, 17-26)– persiste en una actitud muy arraigada en el imaginario cristiano. El canon 22[6] de dicho

---

[4] Alfonso el Sabio, *Cantigas de Santa María* (ed. Walter Mettmann), Madrid, Castalia, 1896-1989.

[5] Hans H. Lauer, "La medicina en la Edad Media latina desde el año 1200 al 1300", en Pedro Laín Entralgo (dir.), *Historia universal de la medicina,* Barcelona, Salvat, 1976, p. 247.

[6] Raymond Foreville, *Letran I, II, III y Letran IV*, París, Ed. de l'Orante, 1965, p. 358.

concilio, sobre la base de que "la enfermedad corporal a menudo procede del pecado ", decreta que el deber de los "médicos del cuerpo" es convocar a los "médicos del alma" para aplicar, en mejores condiciones, la medicina corporal.

En el caso del texto poético de esta cantiga, no existe ningún indicio de localización de la acción y los actores son el protagonista, la Virgen y el demonio. En el primer cuadro, a manera de exordio se muestra, tal como aclara la leyenda que acompaña la miniatura: "*Como un cavaleyro amava muyto Sacta Maria e a loaua sempre*", que este concepto constituye el tema sobre el que se insiste en los versos 6-7 y 11-20. Esta imagen de oración se reitera en el último cuadro de la ilustración y enfatiza el poder redentor de la piedad. En ambas figuras –la primera y la última– de las seis que componen el conjunto, la acción tiene lugar en un espacio eclesial, ante un altar en el que se encuentra María entronizada con el Niño sobre sus rodillas. La mayor iluminación que recibe esta figura, así como el hecho de que esté sobreelevada con respecto al caballero arrodillado, marcan la diferente jerarquía de los personajes. Esta forma de composición, muy reiterada en la ilustración de las *Cantigas* en contextos narrativos diversos, constituye un tópico tradicional en la representación del acto de adoración o ruego, difundido ampliamente por la iconografía medieval. En el caso que nos ocupa es necesario destacar ciertas sutiles divergencias gestuales entre ambas escenas. En la primera, la elevación de la cabeza y las manos del orante constituyen la clásica indicación de rezo o ruego a la divinidad[7], situación que responde al texto del exordio. En cambio, en el cuadro final, el caballero mantiene la cabeza y las manos en posición estrictamente horizontal: se trata de la actitud de un arrepentido que aún no osa dirigir la mirada hacia su salvadora. La cartela se limita a indicar "*Como o cavaleyro se quitou do demo e se tornou a servir Sacta Maria*" aludiendo a la restauración de la situación inicial caracterizada por la alabanza plena.

En términos de representación pictórica, nos encontramos ante un sutil recurso compositivo –inusitado para el arte de la época–, mediante el cual se manifiestan diferentes estados de ánimo.

La secuencia narrativa que se inicia en el segundo cuadro está localizada en la calle de una ciudad. Allí se encuentran un grupo de hombres y uno de prostitutas. El caballero se destaca porque lleva el tocado preferido por la nobleza, el denominado *capiello*[8], en tanto que las mujeres portan

---

[7] François Garnier, *Le langage de l'image au Moyen Age*, París, Le léopard d'or, 1990, p. 141.

[8] Gonzalo Menéndez Pidal, *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1986, p. 82.

suntuosas vestimentas y elaborado tocado. Los gestos del caballero indican su condición de lujurioso dado que, mientras aproxima su boca a la de la mujer, le acaricia la mejilla, con lo que anticipa el abrazo que aparece representado en el cuarto cuadro de la ilustración.

En el difundido tratado *De amore*, escrito hacia finales del siglo XII por Andrea Capellanus –personaje de la corte de Felipe Augusto rey de Francia– ambos gestos, beso y abrazo, configuran etapas sucesivas de la estrategia amorosa que conduce al ofrecimiento total del cuerpo[9]. En ese tratado se considera repelente el amor con prostitutas pues el hombre comete "casi siempre pecado de impureza"[10]. No sabemos si *De amore* formaba parte de la biblioteca del rey Sabio aunque entre las cortes de España y Francia existía en la época una relación literaria concretada, por ejemplo, en la presencia, en la catedral de Toledo, de una *Biblia moralizada* francesa[11]. Más allá de la posible existencia de una fuente literaria, el miniaturista adopta una solución plástica que sugiere el pecado, sin llegar a extremos escabrosos. En un segundo plano, en las ventanas de las casas se advierte un grupo de espectadoras, damas y doncellas identificadas estas últimas por la cinta ceñida a su cabello suelto[12]. Las mujeres se miran entre sí e insinúan una sonrisa que expresa un estado de satisfacción derivado de su pertenencia a un espacio familiar regido por códigos de conducta y aceptación, ausentes en el exterior. La escena callejera se reitera en los cuadros cuarto y quinto. En el primero han sido eliminados los acompañantes y el caballero, transformado en personaje central, abraza a dos prostitutas que, sin que él lo advierta, le roban dinero. Esta acción secundaria, que no responde a una indicación textual, aparece en la ilustración de la cantiga de loor CXL que transcurre en una tafurería[13]. Las mujeres que observan la acción cambian la dirección de sus miradas y, con expresión adusta, las dirigen al grupo pecaminoso, marcándose de este modo la dicotomía entre bueno y malo mediante dos formas antitéticas de accionar.

En el cuadro siguiente, en la calle tiene lugar una curiosa escena porque aparecen la Virgen y el demonio disputándose el alma del caballero

---

[9] Andrea Capellanus, *De amore*, Milán, ES, 1992, p. 26.

10 *Ibídem*, p. 122.

[11] Elías Tormo y Monzo, "La Biblia de San Luis en la catedral de Toledo", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 82 (1923), pp. 11-17.

[12] Menéndez Pidal, *op. cit.*, p. 87.

[13] Francisco Corti, "Imágenes de tafures y tafurerías en las Cantigas de Santa María", *Actas del IV Congreso de Hispanistas, Mar del Plata, mayo 1995*, Mar del Plata, Facultad de Humanidades, 1997, pp. 223-229; Corti y Manzi, *op. cit.*, p. 148 y ss.

lujurioso. Mientras las espectadoras adoptan, en este caso, una expresión neutra, el homúnculo cornudo con el torso desnudo, se toma la cabeza con ambas manos y mantiene los antebrazos en posición casi vertical. En el lenguaje en imágenes medieval, este gesto expresa la toma de conciencia de la propia miseria y manifiesta aflicción interior[14]. En esta escena, la Virgen aparece como actora, cubierta con lujosas vestiduras de clara raigambre bizantina y acompañada por dos ángeles; aparta al caballero milagrosamente redimido de las pecadoras. El gesto de María, ambos brazos abiertos, recuerda el del arcángel Miguel en las escenas del Juicio Final. Por último, el caballero se dirige al santuario en el que ocurre la escena ya analizada, en tanto que las pecadoras avanzan hacia el demonio. Es necesario destacar que, en la vestimenta de éstas, se advierten ciertos detalles que caracterizan su condición: las falsas mangas tubulares que sostiene una de las mujeres eran adornos que se agitaban provocativamente al bailar; en tanto que el amplio doblez que oculta el cinturón parece haber sido un distintivo de las prostitutas y barraganas[15]. En esta imagen es interesante constatar que se le ha colocado el mismo doblez al diablo, coincidencia que vincula significativamente a los personajes.

La aparición de un espacio urbano en el que se intensifica el contenido pecaminoso parece aludir a la *civitas diaboli* agustiniana, en tanto que la presencia bienhechora de María sacraliza el espacio y restablece el orden alterado. Su figura dominante responde a la costumbre de la época de acuerdo a la cual la dedicación de las iglesias era preferentemente mariana.

En la secuencia narrativa analizada existe, además, una digresión. Desde el punto de vista de la retórica, se entiende por tal una "interrupción, en alguna medida justificada, del hilo temático del discurso... con el objeto de narrar una anécdota... una situación... poner un ejemplo, etc..."[16]. La justificación de esa digresión la encontramos en un pasaje del texto poético: "*Ca pois viu que do pecado nunca peedenca\ El tevera que lle despoético:* "*Ca pois viu que do pecado nunca peedenca\ El tevera que lle descaesse pelo demo, que senpre mal cheyra\ Non se, meteu sa femenca\ En tira-lo del, en guisa que en descreenca*" (vv. 35-38).

El vocablo "penitencia" da lugar a que el miniaturista presente el acto de confesión del pecado a un sacerdote. La imagen concuerda con lo establecido en las *Partidas*: "*el que diese la penitencia que estuviese en lugar alto, porque el que de él la recibiese se pudiese asentar a sus pies a facer la*

---

[14] Garnier, *op. cit.*, p. 226.

[15] Menéndez Pidal, *op. cit.*, p. 79.

[16] Helena Beristain, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1997, p. 151.

homildanza"[17]. Del mismo modo que hemos advertido la representación de un espacio de salvación y uno de pecado, el que sirve de marco a la confesión es un monasterio, lugar paradigmático por antítesis a la *civitas diaboli*.

Si retomamos la escena final de la cantiga, estamos en condiciones de mostrar el modelo de composición mediante el cual se representa la sacralización del espacio urbano. En la última estrofa de la cantiga de loor X, cuyo autor fue seguramente el mismo rey[18] se dice: "*Esta donna que teno per Sennor\ e de quero seer trobador\ se eu per ren poss'aver seu amor\ dou o demo os outros amores*" (vv. 19-22). En la ilustración de esa escena aparece el rey Alfonso X (fig. 2) arrodillado ante el altar mariano y –al igual que el caballero de la cantiga analizada– señala con su mano izquierda al demonio que se lleva a dos prostitutas.

Advertimos, de este modo, otro caso de intertextualidad del lenguaje visual mediante la cual se sugeriría que el rey podría identificarse con un lujurioso salvado igualmente por la Virgen. La ilustración del tercer cuadro de la cantiga CXXXVII respondería, por lo tanto, a una composición arquetípica de intervención milagrosa.

El título de la cantiga CLII (fig. 3) es "*como uu bon cavaleiro d'armas, pero que era luxurioso, dezia sempr Ave Maria, e santa Maria o fez en partir per sa demostranca*". El exordio abarca las dos primeras estrofas: en la primera, se oponen a su apostura y valentía su condición de pecador consuetudinario "*mas era luxurioso\ soverb'e torticeiro* (injusto, venal), *\ e cheo d'outros pecados muitos, grandes e meores*" (vv. 8-9). La segunda explica que si bien no oía misa ni horas canónicas, confiaba en la Virgen y rezaba muchas veces el Ave María (vv. 11-14).

A las dos estrofas que componen el exordio de la poesía corresponden las dos primeras miniaturas. A su vez, la inicial está dividida en dos partes: a la izquierda, bajo un arco de medio punto polilobulado, que alude al interior de una vivienda, aparece el caballero luciendo indumentaria acorde con su condición –saya encordada, *capiello*, pellote, calzas rojas y capa azul–. Está delante del lecho y besa, abraza y posa una mano sobre el seno de la prostituta vestida con igual lujo que en la cantiga anterior. Toda una gestualidad que encaja perfectamente con la estrategia amorosa definida en el tratado de Andrea Capellanus mencionado en el análisis de la can-

---

[17] Partida 1, título IV, ley LXXII. Alfonso el Sabio, *Siete Partidas*, en *Los códices españoles concordados y anotados*, Madrid, Antonio de San Martín, 1872, t. II.

[18] Acerca de la autoría de Alfonso X de varias cantigas de loor, ver Joseph T. Snow, "The central role of the troubador persona of Alfonso X in the Cantigas de Santa María", *Bulletin of Spanic Studies*, 86 (1979), pp. 305-316.

tiga precedente y que también corresponde a la representación de la lujuria tal como aparece, por ejemplo, en uno de los medallones de la fachada occidental de la catedral de Amiens, fechado c. 1225-1235[19]. La escena contigua transcurre en un espacio exterior: el caballero –en actitud amenazante– blande una espada, mientras que con la otra mano aferra los cabellos de un hombre vestido apenas con un sayal, signo de condición social inferior. Esta composición corresponde a dos líneas conceptuales interrelacionadas. Por una parte, por lo menos a partir de principios del siglo VI cuando el Papa Gregorio Magno reemplaza en la fórmula paulina (1 Tim., 6,19) la palabra *cupiditas* por *superbia*, ésta pasa a ser considerada como raíz de todos los vicios. Además, autores monásticos como Odo de Cluny enlazan, a veces, a la soberbia con la lujuria[20], unión que perdura en el tiempo tal como lo ponen de manifiesto diversos testimonios[21]. Por otra parte, los atributos tradicionales de la imagen representativa de la soberbia son la espada y el yugo, según aparece en el nivel superior de la "Alegoría del mal gobierno" pintada por Ambroggio Lorenzetti alrededor del año 1340, en la Sala de los Nueve del Palacio Público de Siena. Si bien la espada blandida por el caballero responde al atributo de la soberbia, en el contexto de esta cantiga, tiene un significado singular pues el título habla de "*Uu bon cavaleiro d'armas*". La imagen de la miniatura contradice, mediante el recurso de una retórica de la inversión, la valoración positiva del título pues la espada es empleada para amenazar de muerte a los desheredados y convierte al actor en el "*cavaleiro malfeitor*" de la cantiga XLV[22]. Dentro de este contexto citamos un pasaje de las *Partidas* en las que Alfonso X condena a los soberbios: "... *non consienta* (el rey) *que los mayores que sean soberbios ni tomen, ni roben ni fuercen, ni fagan daño a los mas, a los desfavorecidos, a los menores*" (Partida 2, título X, ley II). Igualmente, Gonzalo de Berceo en *Signos que aparecerán el día del día del Juicio Final*, desaprueba a "*los omnes soberbiosos que roban mezquinos*"[23].

---

[19] Willibald Sauerländer, *La sculpture en France 1140-1270,* París, Flammarion, p. 146, fig. 162.

[20] Gregorio Magno, *Moralia in Job*, PL, t. LXXVI, col. 744; Odo de Cluny, *Collationes*, PL., t. CXXXIII, col. 258 ss., 554.

[21] La preeminencia de la soberbia se registra en Casanius, *De coenoborium Institutis*, PL., t. XLIV, col. 441; Isidoro de Sevilla, *Sententiarum liber*, PL., t. LXXXIII, col. 639; Alcuino, *Liber de virtutibus et vitiis*, PL., t. CI, col 632. Citas precedentes según Meyer Schapiro, *Estudios sobre el románico*, Madrid, Alianza, 1984, p. 89, n. 21.

[22] Sebastián Moreta, *Malhechores feudales,* Madrid, Cátedra, 1978, especialmente pp. 35 y ss. y 45 y ss.

[23] *Ibídem*, p. 45.

En consecuencia, las citas precedentes que muestran a la soberbia como el principal de los vicios justifican la simplificación que se produce en la imagen en relación con un texto en el que, además, se mencionan la injusticia y otros pecados mayores y menores.

El segundo cuadro está en relación prácticamente directa con la segunda estrofa de la poesía. Mientras un sacerdote y su acólito celebran misa en una iglesia, frente a la puerta, el caballero que nunca concurría a los oficios religiosos sostiene un rollo con la inscripción "*que\ m\ gra\ pl\ na\ dms*" que son las primeras palabras de la salutación angélica (Lc., 1,28) y de la oración a la Virgen. El rollo con el texto visualiza la oración, pero también indica el hábito medieval de realizar la plegaria en voz alta. En esta cantiga, la línea narrativa se ajusta, en términos generales, a la poesía. La tercera estrofa habla de la "*gran contenda*" (v. 17) entre el alma que aconsejaba la enmienda de todos los pecados y la carne que no quería "*que leixasse seus sabores*" (v. 19). En los tres tramos de la arcada que usualmente enmarca las acciones, la central está ocupada por el caballero, sentado flanqueado a su derecha por un ángel que personifica el alma y a su izquierda por un demonio, personificación de la carne. Desde un punto de vista formal, es una imagen de poder, cuyos personajes acompañantes están de acuerdo con la distribución tradicional que establece el lado positivo y el negativo. La diferencia fundamental es que, en una escena en la que el centro está ocupado por Cristo, El tiene la capacidad de decisión irrevocable. En este caso se ha utilizado una composición paradigmática pero mediante esa forma se expresa la duda del caballero que inclina ligeramente su cabeza hacia la figura del ángel, gesto con el cual insinúa la decisión que finalmente adoptará.

Bajo la arcada izquierda, un monje con un libro rojo, seguramente el Evangelio, viste un hábito del mismo color (ocre claro) que la túnica del ángel. El claustro, por lo menos a nivel teórico, es garantía de una vida alejada de los pecados. La figura que el diablo señala es la de una doncella, suntuosamente vestida con una saya encordada semejante a las que engalanaban a las prostitutas de la cantiga CXXXVII pero, en el caso que analizamos, el color gris del vestido de la mujer es el mismo de la piel del demonio. En consecuencia, a través del color y de su vestimenta, la "falsa doncella" configura una verdadera imagen de la tentación demoníaca y, el conjunto del cuadro, una eficaz y creativa interpretación de un texto que relata la contienda alma-cuerpo. Por otra parte, la decisión final del hombre, además de la inclinación de cabeza, está también anticipada por la protección que implican las alas del ángel colocadas sobre aquélla y por la presencia del monje. Si recurrimos a la intertextualidad de los relatos visuales, recordemos que en el tercer cuadro de la cantiga anteriormente

analizada, es precisamente el monje quien impone la penitencia, no cumplida, al pecador. Aunque el acto de confesión está aquí ausente, la imagen monacal justifica el arrepentimiento que se verifica en la acción representada en el cuadro siguiente, en el que el caballero, de rodillas, se presenta ante la Virgen.

El cuarto cuadro sintetiza lo expuesto en las estrofas cuarta, quinta y sexta de la cantiga. En ellas, la Virgen presenta al caballero una escudilla de plata que contiene un alimento con un olor repulsivo. Con este elemento compone la metáfora al comparar la belleza del recipiente con el cuerpo del hombre y los malos olores con el alma "pecadora y sucia" que lo conducirá al infierno "lleno de amarguras" (v. 34). La imposibilidad de trasladar a la imagen sensaciones olfativas ha sido resuelta mediante el recurso de la forma y el color: en primer término, la escudilla sostenida por María tiene la misma forma que el cáliz dorado que bendice el sacerdote en la escena de la misa representada en el segundo cuadro pero no es plateada como indica el texto, sino ha sido pintada con el mismo color gris que, en el cuadro anterior, ostenta la saya de la falsa doncella y la piel del demonio. El carácter negativo del recipiente está reforzado por el ostensible contraste colorístico con el cáliz; en tanto que éste contiene el alimento de salvación, aquélla la podredumbre del pecado.

La conclusión poética está expresada brevemente en la séptima y la última estrofas de acuerdo con las cuales el caballero enmienda su vida de tal manera "*que quando do seu corpo \ a ssa alma foy partida \ foi u viu a Virgen santa*" (vv. 38-39). En las miniaturas se inserta el tópico de la adoración, repetición literal del primer cuadro de la cantiga CXXXVII. En el último cuadro, en su lecho de muerte, el caballero conserva el tocado signo de su estatus social y, más allá de los gestos de desesperación convencionales de los asistentes, el alma, imagen del difunto en escala menor, es llevada al cielo en un paño sostenido por dos ángeles, de acuerdo con una fórmula iconográfica de larga vigencia. La cartela explica literalmente la miniatura y ambas obvian la visión de la Virgen anunciada en el texto poético. Dado el enorme peso que la presencia de María tiene en el conjunto de las cantigas, caben varias conjeturas para explicar esa ausencia: olvido, capricho, intención deliberada... de todos modos, el mensaje es claro dada la estructura general del relato en imágenes.

El escueto título de la cantiga XCIII (fig. 4) dice: "*Como Santa Maria guareceu un fillo du burgues que era gafo*" (leproso). El exordio explica que el protagonista padeció la lepra durante tres años y se curó en menos de un mes por la acción milagrosa de la Virgen (vv. 7-10). En las dos estrofas siguientes de la cantiga se cuenta que, a raíz de su vida lujuriosa, Dios lo castigó con una lepra terrible lo que lo llevó a recluirse en una ermita. Esta

situación tiene antecedentes veterotestamentarios pues el Levítico especifica detalladamente distintos tipos de lepra, sin prescribir curaciones. El sacerdote se limita a verificar la existencia del mal, declara al afectado impuro y lo fuerza a vivir alejado de la comunidad (Lv., 13,8 y ss). Estas prácticas determinaron, en buena medida, la actitud hacia los leprosos en la Edad Media y la idea de que la enfermedad lo era del alma[24]. Aunque en algunos casos los leprosos fueron tratados caritativamente, terrores ancestrales determinaron su marginación, la confiscación de sus bienes y penas como la muerte en la hoguera o el emparedamiento[25]. Es interesante constatar que el pasaje citado del Levítico está transcripto y traducido casi literalmente en la *General Estoria*[26].

En el primer cuadro de la ilustración de la cantiga, la lujuria que atormentaba al burgués se localiza en el espacio de la tafurería, donde se juega, los hombres se emborrachan y practican sexo con prostitutas. Una de ellas recibe las mismas caricias representadas en la cantiga CLII[27]. La leyenda dice expresamente que "*...el burgues era luxurioso e de muy maas costumes*" y en consecuencia en la miniatura se produce una ampliación de los conceptos vertidos en el exordio, generando una imagen que aparece en la ilustración de otras cantigas tales como las LXXVI, CXL, CLXIII, CLXXIV, etc.

En el segundo cuadro, el hombre recostado en el lecho, desnudo hasta la cintura, muestra el cuerpo cubierto de pequeñas manchas rojizas, evidente indicación de la enfermedad. Es la misma imagen que identifica a Job en representaciones de la segunda mitad del siglo XII y del XIII en las que se evita mostrar las corrosiones reales que la lepra produce en la piel[28]. Habrá que esperar hasta el siglo XIV para que estos efectos se representen de manera realista[29]. Se trata de la expresión del mandato satánico "*que*

---

[24] Maricel E. Presilla, "The image of the death and political ideology in the Cantigas of Santa María", en Israel Katz y John Keller (ed.), *Studies on the Cantigas de Santa María: art, music and poetry*, Madison, Hispanic Society of Medieval Studies, 1987, p. 438.

[25] Carlos V de Francia dictó una ordenanza de emparedamiento, citado en Margaret Wade Labarge, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1986, p. 245.

[26] Alfonso X el Sabio, *General Estoria* (ed. Antonio García Solalinde), Madrid, Junta para la ampliación de estudios e investigaciones científicas, Centro de estudios históricos, 1930, libro XIX, cap. V-X, p. 532 y ss.

[27] Sobre tafures y tafurerías, ver nota 10.

[28] Moulins, Bibliothéque Municipale, ms. 1, fol. 2° reproducido en Garnier, *op. cit.*, fig. 62; medallón de la Biblia de San Luis en la catedral de Toledo, reproducido en José Guidol Ricart, *Catedral de Toledo*, Madrid, Plus Ultra, s. d., fig. 127.

[29] Michel Camille, *Master of the death*, New Haven-Londres, Yale Univ. Press, 1991, pp. 158 y ss., fig. 135.

hirió a Job con una llaga maligna desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza" (Jb., 2,7). Otro detalle para avalar la fuente iconográfica en la ilustración de la cita bíblica, lo constituye la presencia de un personaje, no mencionado en la poesía, pero que puede ser Sofar, amigo de Job quien expresa "*Esta es la suerte que, al malvado, Dios reserva*" (Jb., 27,13).

Los tres siguientes cuadros transcurren en la ermita, refugio del leproso. El interior es visible mediante el recurso de la denominada "arquitectura transparente", difundida especialmente en la pintura del siglo XIV. En ese espacio (cuadro cuarto), el enfermo abre un libro ante el altar con la inscripción "*aue m*" que alude a las "mil Ave Marías" mencionadas en la poesía. Todavía con el cuerpo cubierto por las llagas recibe, finalmente, la visita de la Virgen acompañada por un ángel. María toca con su mano derecha el cuerpo enfermo, signo arquetípico de curación, en tanto que de su seno mana la leche milagrosa. El tiempo transcurrido se expresa mediante la ausencia de pájaros en el quinto cuadro y el diferente formato de los arbustos situados al pie de la escena.

Un paralelo del acto milagroso descripto lo encontramos en el rito de purificación del leproso que cumple el sacerdote (Lv., 14,7) quien, al rociar el cuerpo enfermo con una sustancia en la que se mezclan ingredientes animales y vegetales, anticipa las aspersiones lácteas de la Virgen. A partir del siglo X, en Bizancio, en cierta medida como respuesta a las herejías nestoriana y monofisita que cuestionaban la naturaleza de Cristo[30], se difunde el tipo de la *Panagia Galaktotrophousa*, una imagen de María, que descubre recatadamente su seno para amamantar al Niño. El ícono bizantino es conocido en Occidente donde, por ejemplo, se inserta en la leyenda de San Bernardo de Clairvaux[31] y en varias de las *Cantigas*. En éstas se convierte en un verdadero "ícono escenificado"[32] como en el caso aquí estudiado.

En el cuadro final, el sanado, ante un altar mariano, vistiendo ropa talar y con un libro rojo, adopta la actitud del predicador acorde con el texto poético que indica que "*todos en ella devemos fiar*" (v. 45).

---

[30] Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, París, P.U.F., 1957, p. 96, t. II.

[31] Acerca de la "lactancia de San Bernardo" y hechos legendarios similares, Caroline Walker Bynum, *Jesus as mother*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1982, p. 132, n. 76.

[32] Ana Domínguez Rodríguez, "Iconografía evangélica en las Cantigas de Santa María", en Katz et alt. (ed.), *op. cit.*, p. 60.

4. Conclusiones

Los ejemplos analizados permiten advertir claramente la existencia de conductas aceptadas por la sociedad de la época. La permanente presencia del enfrentamiento entre el bien y el mal debió constituir un principio rector, del mismo modo que lo fueron las acciones tendientes a producir el triunfo del primero. En el caso particular de las *Cantigas* se presenta a una sociedad que, a través de la fe, dispone de la presencia paradigmática de María quien aparece como figura capaz de generar el milagro cuando todos los recursos terrenales fracasan. Esta posibilidad abre un espacio de redención posible presentando el último recurso que el creyente puede invocar.

En la configuración de las ilustraciones advertimos la vigencia de ciertas invenciones con respecto al texto que tienen la finalidad de aclarar y complementar, mediante la imagen, situaciones descriptas poéticamente. En todos los casos, las figuras presentan personajes, espacios y situaciones que involucran conductas individuales y sociales; los recursos compositivos e iconográficos demuestran la validez de una exégesis religioso-teológica aplicada a situaciones coyunturales en las que, aparentemente, se pretendería prescindir de todo contacto con un contexto religioso.

Es necesario advertir, igualmente, de qué manera, en el ordenamiento de las ilustraciones, predominan las escenas en las que se manifiesta la intervención salvadora, así como el hecho de que, al final, se obtiene la superación de situaciones comprometidas, aún las más difíciles, y se enfatiza la vuelta al orden establecido que nunca debió ser roto.

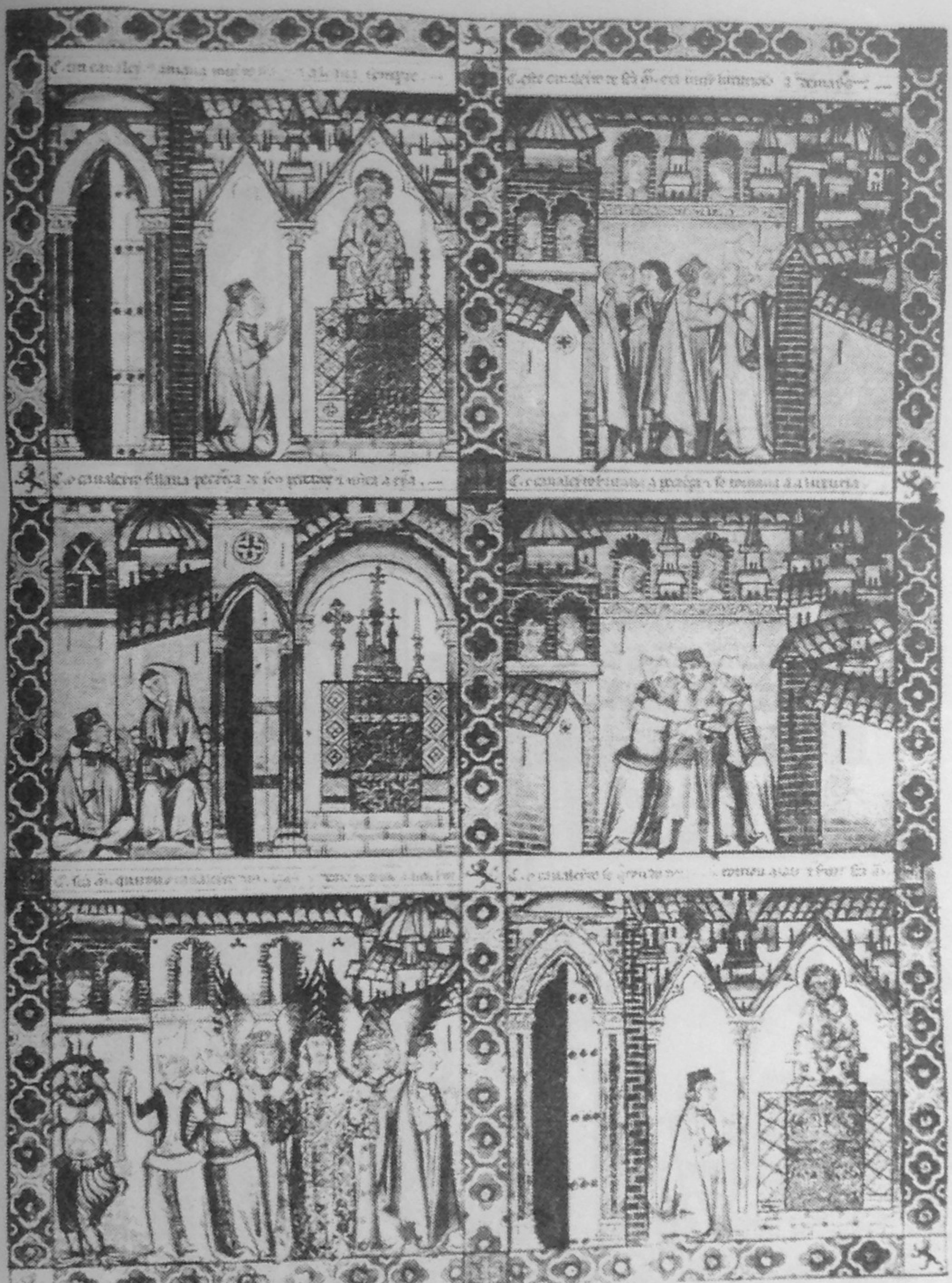

Fig. 1. Biblioteca de El Escorial, ms. T.I.1, f. 193 r. Cantiga 137.

Fig. 2. Biblioteca de El Escorial, ms. T.I.1, f. 18 r. Cantiga 10, cuadro 6.

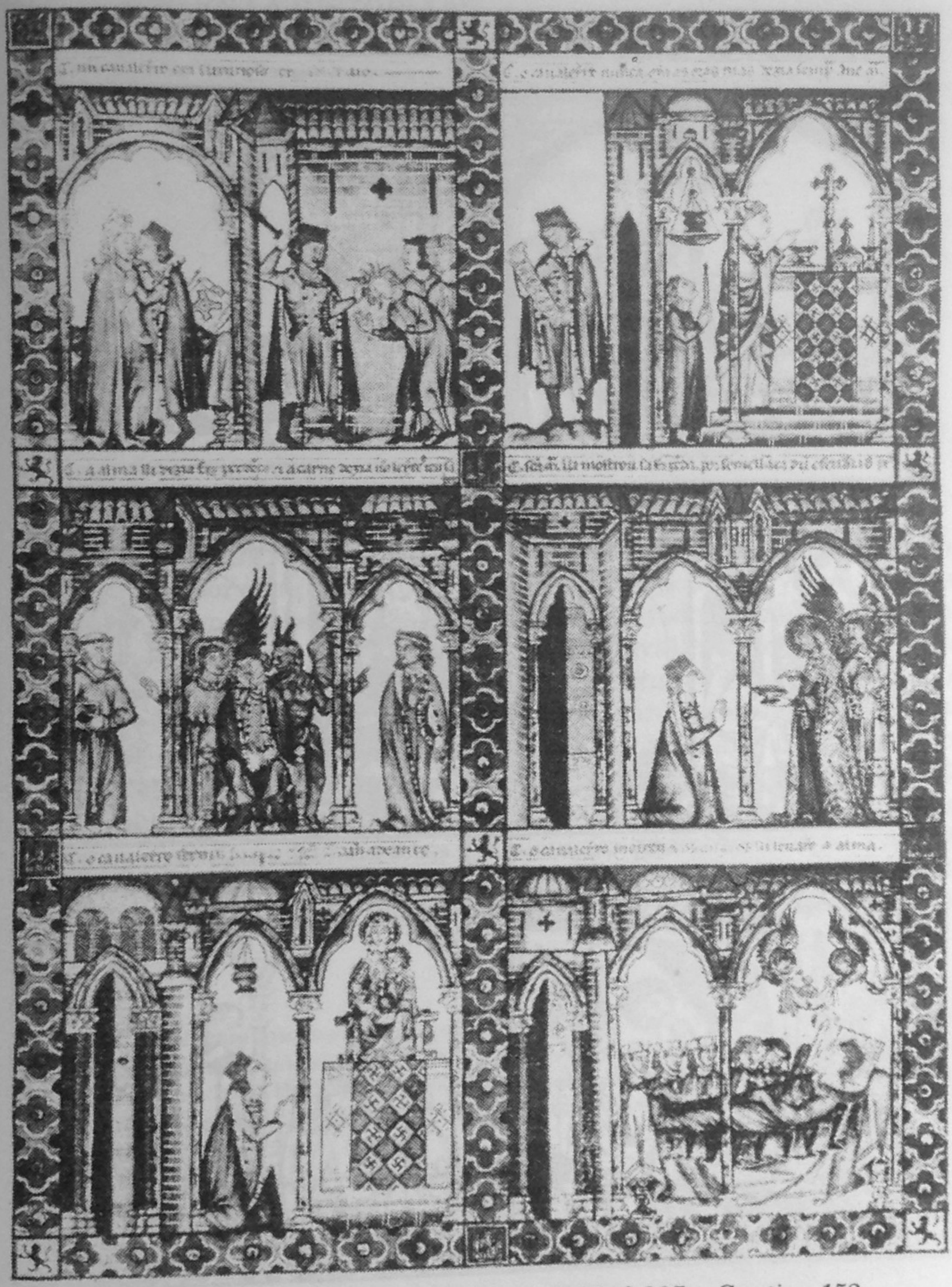

Fig. 3. Biblioteca de El Escorial, ms. T.I.1, f. 207 r. Cantiga 152.

Fig. 4. Biblioteca de El Escorial, ms. T.I.1, f. 135 r. Cantiga 93.

EL TIEMPO EN LA HISTORIA MEDIEVAL DE LAS MENTALIDADES (CONCŁUSIÓN)

PETER DINZELBACHER
(Universidad de Salzburgo - Austria)

Buenos y malos tiempos

En la sociedad contemporánea –completamente electrificada– se ha perdido casi por completo la conciencia de horas positivas y negativas del día, mientras que, durante la Edad Media, casi todos opinaban que el día era bueno y la noche, mala[1]. Bernardo de Claraval escribió: "*nox diabolus est, nox angelus satanae... Nox etiam Antichristus*"[2]. Y en la misma generación Felipe de Thaon declaraba que, según san Isidoro de Sevilla: "*Nuit est dit de nuisir*"[3]. En la epopeya, la noche es escenario de lo negativo[4], como se comprueba en la historia de Chrétien sobre Cligès, el rey de Bizancio, donde los malos son desterrados a las tinieblas de la noche, entre las que se abre una brecha para los buenos cuando Dios ordena a la luna que alumbre[5]. Semejantes asociaciones encontraron una expresión concreta en el derecho alemán que distinguía entre el ladrón diurno y el noc-

---

[1] J. VERDON, *La nuit au moyen âge*, París, 1994; IDEM, "Recherches sur la société religieuse et la nuit au Moyen Age", en F. BÉRIAC (ed.), *Les prélats, l'église et la société, XIe-XVe siècles*, Burdeos, 1994, pp. 327-336. Nos sorprendió haber encontrado tan poco con relación a este problema en R. STUIP y C. VELLEKOOP (eds.), *Licht en donker in de Middeleeuwen*, Utrecht, 1989.

[2] *Super Cantica*, 72, 2, 5, ed. cit. II, p. 228 y ss.

[3] *Comput*, 289, cit. por WALTER, *op. cit.*, p. 38.

[4] SCHWOB, *op. cit.*, p. 345.

[5] Vs. 1.688 y ss.

turno. Mientras el crimen del segundo se castigaba con la horca, el primero quedaba libre con sólo pagar una multa[6].

Esta actitud se modificaba sólo en el *amor cortés* que, de por sí, infringía las prohibiciones sociales, jurídicas y religiosas. En el género de las *alba* –o sea las canciones del amanecer, cuyo tema es la separación dolorosa de los amantes a la aurora– la noche se convertía en el tiempo ansiosamente esperado. En este caso, los trovadores incluso llegaban a alabar la longitud de la noches de invierno o pedían a Dios que convirtiese el día en noche[7]. También el elogio de la noche por Chaucer en *Troilus and Criseyde* (3, 205, 1428 ss.) se origina en una separación semejante.

De manera análoga, las dos épocas del año tienen carga respectivamente positiva y negativa. Toda la poesía lírica cortesana europea, en la introducción de sus composiciones dedicada a la naturaleza, canta la alegría del comienzo de la primavera y la tristeza del invierno[8].

El sentido romano de la palabra *sacer* también podía adquirir connotación negativa en relación con el tiempo. Parece no haber sido infrecuente la creencia en días de mala fortuna. El Día de los Santos Inocentes ofrece un ejemplo al respecto. Según cuenta Gerson, se consideraba día de la semana poco favorable, durante todo el año, aquél en que hubiese caído el 28 de diciembre anterior. Semejante idea podía llegar a intervenir de modo concreto en los destinos de los hombres como cuando, en el año 1476, los lansquenetes alemanes del duque René II se negaron a marchar a la batalla[9]. En astrología, el significado de esos días negativos es demasiado conocido para ser analizado aquí. También en medicina se observaban días favorables y desfavorables ("descartados") como, por ejemplo, para efectuar una sangría[10].

Residuos de tiempo profano

Aparentemente, la paulatina ocupación de la vida cotidiana por el tiempo sagrado cristiano tuvo una aceptación generalizada. Se comprueban sólo débiles huellas de algunas resistencias. Los nombres de los días de la se-

---

[6] *Sachsenspiegel Landr.* II, 13, 1.

[7] G. SIGAL, *Erotic Dawn-Songs of the Middle Ages*, Gainesville, 1996, pp. 121, 133 y ss., 178.

[8] ADAM; Th. BEIN, "Jahreszeiten", en DILG, *Rhytmus*, pp. 215-237.

[9] J. HUIZINGA, *Wege der Kulturgeschichte*, Munich, 1930, p. 281 y ss.

[10] G. KEIL, "Aderlass", en *LexMA* 1, p. 150 y ss.

mana sorprendentemente hicieron frente a la cristianización. Todavía hoy recuerdan a Júpiter (fr. *jeudi*, esp. *jueves*), a Donar (alem. *Donnerstag*), a Venus (fr. *vendredi*, ital. *Venerdi*), o a Freia (alem. *Freitag*), etc.[11]. Sus designaciones en latín eclesiástico –*feria secunda, tertia*, etc.– generalmente no lograron desplazar a los antiguos nombres locales, aunque habría que compararlos con sus denominaciones en portugués.

También los meses conservaron los nombres latinos pre-cristianos del calendario juliano. Aparentemente no se sintió la necesidad de modificar las designaciones de estas unidades mayores a las que se superpuso el calendario eclesiástico. Cuenta Eginardo que Carlomagno incluso pretendió incorporar a la cronología oficial los nombres con que los campesinos alemanes designaban a los meses. Éstos respondían en parte a actividades agrícolas propias del mes, como por ejemplo *brachmanoth* (= el mes de romper, arar la tierra) y *uuindumemanoth* (= el mes de la vendimia, lat. *vindemia*)[12]. Sin embargo, se mantuvieron los términos latinos.

En las artes plásticas, los meses también conservaron residuos de una connotación profana del tiempo. Las imágenes que aparecen en los calendarios –corrientes a partir del período carolingio[13]– permiten comprobarlo. Al principio se trató de ilustraciones que acompañaban a poesías alusivas al calendario. Los ejemplos más importantes se encuentran en los vitrales del siglo XIII en la catedral de Lausana y en los frescos de la Torre dell'Aquila de Trento de alrededor del 1400. Los motivos son exclusivamente seculares, siendo los más frecuentes escenas de la vida de campesinos y nobles en el ámbito rural. Lo mismo ocurrió más tarde con el uso de los meses como entretenimiento. Por ejemplo, en el *Libro de Alexandre* son personificaciones (Don Feurero, Don Agosto, Don Othubrio, etc.) de actividades puramente humanas[14].

Si en relación con el carnaval[15] –con sus desfiles, bromas, disfraces, amonestaciones (inversión social) y liberalidades...– aceptamos la tesis formulada por M. Bachtin (¡partiendo de textos del Renacimiento y otros!), su celebración pondría de manifiesto una forma de resistencia y sería en

---

[11] EGGERS, (como nota 65 de la primera parte), I, pp. 136-41; *KLNM*, 2, p. 611 y ss.

[12] *Vita Karoli Magni*, 29. Confr. SULZGRUBER, *op. cit.*, p. 16 y ss.

[13] P. MANE, *Calendriers et techniques agricoles (France - Italie, XIIe - XIIIe siècles)*, París, 1983; O HOLL, "Monate, Monatsbilder", en *Lexikon d. christlichen Ikonographie*, 3, pp. 274-279.

[14] R. CÁNOVAS y otros, "Los meses. Referencialidad, alegoría y compromiso cultural en tres descripciones literarias", en A. GONZALEZ y otros (eds.), *Palabra e imagen en la Edad media*, México, 1995, pp. 187-199, 198 y ss.

[15] WALTER, *op. cit.*, p. 241 y ss.; O. ODENIUS, "Fastlagen", en *KLNM* 4, p. 198 y ss.

el año eclesiástico un enclave consciente del tiempo anti-cristiano. Pero sigue en pie la pregunta acerca de si estas celebraciones son verdaderos *survivals* del período pre-cristiano o si son una evolución en el marco cultural popular basada en la catequesis referida a las enseñanzas de san Agustín sobre los dos Estados. En efecto, es posible demostrar que el carnaval fue un período durante el cual, en la baja Edad Media, con frecuencia se produjeron levantamientos contra las autoridades[16]. A menudo también aparecen noticias y reprimendas referidas a "conductas paganas" durante fiestas eclesiásticas en el campo, con grandes comilonas y borracheras[17].

El "tiempo folklórico" no pudo resistir a la cristianización, según podemos comprobar en el ejemplo que ofrece un relato muy difundido –procedente del texto de un sermón–, basado sobre un cuento popular que volvió a ser incorporado a la tradición oral desde el púlpito. Se trata de la leyenda del monje Félix, o del desposado en el Paraíso, que circuló en numerosas versiones (p. ej., en las *Cantigas de S. María*, 103). Está basada sobre una tradición pre-cristiana referida a un más allá en una caverna, donde el tiempo transcurre de otro modo que en el mundo normal. Debido a ello, el que ingresa a la caverna no envejece, y cuando regresa al mundo exterior descubre que han transcurrido generaciones, que debido a eso se ha convertido en un extraño y, al poco tiempo, muere. La narración podía "cristianizarse", argumentándose que se estaba ante un milagro obrado por Dios para demostrar el texto bíblico de 2 San Pedro 3, 8, según el cual un día de Dios es igual a mil años[18]. La base de este relato tendría que buscarse en visiones producidas en estados de éxtasis, que también provocan distorsiones entre la percepción del tiempo durante la visión y su transcurso normal[19].

---

[16] H. KÜHNEL, "Die städtische Fasnacht im 15. Jahrhundert", en P. DINZELBACHER y H.-D. MÜCK (eds.), *Volskultur des europäischen Spätmittelalters*, Stuttgart, 1987, pp. 109-28; H.-D. HEIMANN, "Gegenfeste im Spektrum stadtbürgerlicher Kultur und gesellschaftlichen Wandels", *Mediaevistik*, 2 (1989), 123-171.

[17] R. SPRENGER, "Bäuerliches Feiern in spätmittelalterlichen Deutschland", *Mediaevistik*, 2 (1989), 215-224.

[18] L. RÖHRICH, *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben*, Berna, 1962, I, p. 124 y ss.; F. KARLINGER, "Das Zeitproblem bei der Jenseitsfahrt", *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 32 (1967), 217-224.

[19] P. DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981, p. 142 y ss.; bibliografía: IDEM, "Nova visionaria et eschatologica", *Mediaevistik*, 6 (1993), 45-84.

Ciclo de la vida y ritos de pasaje

La cristianización del tiempo mencionada no se limitó solamente al ciclo del año. También fue importante exaltar, en la vida individual de cada persona, determinados momentos que interesaban a la nueva religión. Aunque existieron múltiples diferencias locales y sociales, durante la Edad Media fueron objeto de una cristianización enfática los momentos de cambio de situación, conocidos en todas las culturas y que solían ser realzados por medio de *rites de passage*. Ya en las culturas antiguas se exaltaban con numerosos ritos el nacimiento, la celebración del matrimonio y la muerte. La incorporación de estos acontecimientos al sistema de la nueva fe se efectuó tan profundamente que, aún en el agnóstico presente, muchos de sus elementos, secularizados, se siguen conservando.

Es imposible efectuar aquí el análisis detallado de todas las manifestaciones medievales de las costumbres referidas a los acontecimientos mencionados. Asimismo, quedarán al margen del análisis ciertas ceremonias particulares, propias de determinados grupos, como por ejemplo la de armar al caballero o los ritos de iniciación para ingresar a los gremios. Baste recordar que el recién nacido, con su carga de pecado original –o sea, poseído por el demonio– antes que nada tenía que ser exorcizado[20]. Desde temprano, la Iglesia convirtió en elementos esenciales del bautismo a ciertos ritos, como la imploración, la señal de la cruz y la imposición de manos[21]. En caso de que las madres y los padres hubiesen sido debidamente catequizados y hubieran internalizado de verdad las enseñanzas de la Iglesia, tendrían que haber visto a sus hijos recién nacidos con más angustia que afecto. San Agustín declara expresamente: "*Parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica* (*los niños pequeños deben recibir un soplido y ser exorcizados para que sea expulsado de ellos el poder hostil de diablo*)"[22]. También se consideraba poseído por el diablo al pagano adulto. Por eso, la pregunta que se dirige en antiguo alto alemán al que será bautizado y que, dado el caso, deberá ser contestada en su lugar por el padrino, reza: "*Forsachisto diabolae... end allum diobolgelde... end allum dioboles uuercum? (¿Renuncias al diablo y a toda compañía del diablo y a las obras del diablo?)*"[23] y por eso era forzoso el exorcismo

---

[20] A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters*, Graz, 1960, II, p. 530 y ss.

[21] *DSAM*, 4, p. 2000 y ss.; O. BÖCHER, *Christus exorcista*, Maguncia, 1976, p. 80 y ss.

[22] *De symbolo*, 1, 1, cit. en *DThC*, 5/2, p. 1.778.

[23] Cit. por E. ERB, *Geschichte der deutschen Literatur*, I/2, Berlín, 1965, p. 1.051.

durante el bautismo[24]. La inmersión o salpicadura, la sal en la boca, la unción cumplían originalmente dicha función apotropaica.

Se sabe que la celebración del matrimonio antes del cristianismo y hasta muy entrada la Edad Media, fue una ceremonia jurídica puramente secular. No obstante, desde el siglo IV, en la Iglesia romana esta ceremonia contó con la participación del clero, participación que se volvió obligatoria a partir de la época carolingia aunque sólo lentamente se impuso. El hecho de que, aún durante la alta Edad Media, la bendición nupcial se haya impartido delante del edificio de la iglesia y no en el interior, recuerda dicha circunstancia. El "portal de casamiento" o "de la novia", que se encuentra todavía en iglesias en Jena, Nuremberg y en la Ciudad Nueva en Viena, era un lugar destinado a la celebración de esta ceremonia civil y estaba ubicado fuera del espacio sagrado. La pronunciación de la fórmula de consentimiento, la bendición sacerdotal, la colocación de anillos en nombre de la Trinidad, la celebración de misa y bendición de la cama matrimonial[25] y, en algunas regiones, el arrodillarse de la mujer ante el varón en señal de sumisión[26], eran elementos cristianos que con el paso del tiempo, se fueron agregando.

La muerte, como era de esperar en una religión que creía en el más allá, fue sometida a una cristianización considerablemente mayor. Las provisiones que se adoptaban para garantizar una buena muerte cristiana eran numerosas: confesión, plegaria, velas, agua bendita, *Ars moriendi,* testamento, legados, vestir camisa penitencial o hábito de monje... Los ritos correspondientes procedían del ámbito monástico y, gracias a ellos, la muerte de los laicos –por lo menos la de quienes vivían en las ciudades de donde provienen la mayor parte de nuestras fuentes– quedó totalmente cristianizada y no sólo por la literatura o la liturgia. El derecho canónico prohibía a los médicos ofrecer medicamentos a un enfermo, "*ee das er in verman zesuchen den geistlichen artzt. Das ist den bichter* [sin antes haberle aconsejado que recurriese al médico espiritual, o sea el confesor]". Se esperaba que en los hospitales "*kein krancker do uff genommen wurd der*

---

[24] F. J. DÖLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn, 1900; H. A. KELLY, *The Devil at Baptism*, Ithaca, 1985.

[25] L. A. VEIT, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter*, Friburgo, 1936, p. 142 y ss.; K. RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster, 1962; Ph. L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage During the Patristic & Early Medieval Periods*, Leiden, 1994.

[26] J.-B. MOLIN y P. MUTEMBE, *Le rituel du marriage en France du XIIe au XVIe s.*, París, 1974, p. 288 y ss.

nit bereitet wer zubichten [no se recibiesen a ningún enfermo que no estuviese dispuesto a confesarse]"[27]. Esto no perjudicaba al clero pues al confesor le correspondía el pago de confesión[28]. Además, en vista de la enorme importancia que había adquirido la eucaristía en la vida religiosa de la época, solamente aquél que no contaba con recursos suficientes hubiese renunciado a la extremaunción[29].

Los *ordines* prevén numerosos ritos lucrativos que también rodeaban el entierro: velatorio, lavado, procesión a la iglesia, repique de campanas, limosna, capilla ardiente, misa, colocación de la mortaja y en el ataúd, inhumación, ajuar, losa sepulcral, cruz...[30]. Una vez que la doctrina del Purgatorio se hubo implantado firmemente, hacia el final de la Edad Media se comprueba una verdadera manía en toda la Iglesia católica por obtener antídotos contra las penas que esperaban, amenazantes, en el otro mundo. Son innumerables las indulgencias compradas a enorme costo. Aparecieron especialistas, *sacerdotes Purgatorii*, llamados en francés *purgatoriens*, que recolectaban ofrendas durante los entierros y entraban en conflicto con los sacerdotes locales[31]. Además, la sacralización del tiempo de morir se prologaba mucho más allá de la muerte misma, pues dicho momento decisivo se recordaba repetidamente con ceremonias y misas en cada aniversario. En pocas esferas se produjo una amalgama tan perfecta entre representaciones religiosas e intereses pecuniarios como en el caso de las providencias adoptadas con miras al más allá. Con el objeto de abreviar el tiempo de sufrimiento en el otro mundo se gastaron cantidades inconmensurables de tiempo terrenal, propio y ajeno, en obras destinadas a la salvación del alma, fundaciones piadosas, pagos de misas, capillas para difuntos, altares para ánimas en pena, peregrinaciones, etc.

Sin embargo, también en esta esfera se encuentra, por lo menos a comienzos y fines de la Edad Media, a modo de residuo no religioso, la *memoria* profana. En el mundo germano, la fama de las hazañas (*"Tatenruhm"*), a diferencia de la Antigüedad y el Renacimiento, no tenía por objeto la

---

[27] GEILER VON KAYSERSBERG, *Totenbüchlein*, en JOHANNES GEILER VON KAYSERSBERG, *Sämtliche Werke* (ed. de G. BAUER), Berlín, 1989 y ss., I, 13.

[28] R. SEBOTT, "Beichtpfennig", en *LexMA*, 1, 1980, p. 1819.

[29] J. TOUSSAERT, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Age*, París, 1963, p. 209 y ss.

[30] M. ILLI, *Wohin die Toten gingen*, Zurich, 1992.

[31] M. FOURNIÉ, "Les prêtres du Purgatoire (XIVe-XVe Siècles)", *Études Rurales*, 105/106 (1987), 93-121, 108 y ss.

celebración del individuo sino que –y de acuerdo con la idea de la existencia ligada a la comunidad– estuvo vinculada con la gloria del grupo. "*Der Tote sowohl als auch der lebende Verwandte lebt in seiner Sippe* [Tanto el pariente difunto como el vivo vive en su linaje]"[32]. El *Hávamál*[33] (Discurso de Alto, o sea Odin) nórdico antiguo, una compilación de sentencias probablemente originarias de la Noruega pre-cristiana, enseña:

> *Besitz stirbt, Sippen sterben, du selbst stirbst wie sie; Doch Nachruhm stirbt nimmermehr, den der Wackre gewinnt.*
>
> Besitz stirbt, Sippen sterben, dus selbst stirbst wie sie; eins wess ich, das ewig lebt: des Toten Tatenruhm.
>
> [La propiedad muere, mueren los linajes, tú mismo mueres como ellos pero la fama ganada por el valiente nunca muere.
>
> La propiedad muere, mueren los linajes, Tú mismo mueres como ellos; una cosa sé que vive eternamente: la fama de las hazañas del muerto][34]

En cambio, la idea renacentista de fama póstuma –como aparece en Italia durante el siglo XIII y que se manifestó en estatuas ecuestres, monedas conmemorativas, tumbas ostentosas, poesías y mecenazgos[35]– tiene su base en conceptos referidos, esencialmente, al individuo. Cuando Petrarca compuso, en el año 1325, *I trionfi* con motivo del aniversario de la muerte de Laura, hizo aparecer en forma sucesiva a *Amore, Pudicizia, Morte, Fama, Tempo, Eternitá.* Por consiguiente, ¡la muerte es vencida por la fama! Y *Fama* en 1, 8 es definida como "*...quella che trae l'uom del sepolcro e'n vita il serba*". ¡No es la resurrección cristiana que salva de la tumba, sino la fama póstuma! ¡Y el sol tiene razón en protestar que "*fama mortal morendo cresce*"[36]!

Edad y etapas de la vida[37]

Desde la perspectiva de la historia de las mentalidades y al margen de los ritos de pasaje, con relación a la trayectoria de las vidas individuales,

---

[32] W. GRÖNBECH, *Kultur und Religion der Germanen*, Hamburgo, s. a., II, p. 320 y ss.

[33] H. EHRHARDT, "Hávamál", en *LexMA* 4, p. 1.979 y ss.

[34] *Edda* (ed. F. GENZMER), Düsseldorf, 1963, II, p. 131.

[35] J. BURCKHARDT, *Kultur und Kunst der Renaissance in Italien*, Klosterneuburg, s. a., p. 135 y ss.

[36] *Tempo*, ed. cit., p. 87.

[37] Generalidades: K. ARNOLD, "Lebensalter/Mitterlalter", en P. DINZELBACHER, *Mentalitatsgeschichte*, pp. 216-222 (con bibliografía).

interesan menos las divisiones teóricas en determinadas edades –entre las cuales tuvo especial difusión la de san Isidoro y, a partir del siglo XII, la de Avicena[38]– que las connotaciones que evocaban.

Se sabe que la expectativa de vida de los europeos, hasta el siglo XIX, difirió radicalmente de la nuestra. Durante la Edad Media, el que no caía víctima de la elevada mortalidad infantil, alcanzaba una edad promedio de, a lo sumo, cuarenta o cincuenta años y sólo unos pocos llegaban a los sesenta o setenta[39] aunque, evidentemente, sólo se poseen datos confiables referidos a soberanos o miembros del alto clero. Estos últimos integraban el grupo más numeroso de personas verdaderamente ancianas. Este hecho puede atribuirse a su forma de vida, especialmente cuando transcurría en el monasterio, donde se les exigía relativamente poco esfuerzo físico y estaban bien provistos de alimentos y medicamentos. Así, para dar al azar algunos ejemplos de personajes conocidos del siglo XII, observamos que Petrus Comestor alcanzó los ochenta años, Hildegarda de Bingen ochenta y uno y Celestino III noventa y tres. Junto a ellos se encontrarían centenares de sacerdotes, monjes y monjas.

La *duración total de la vida*, de por sí breve, parece haber sido encarada durante la Edad Media sólo desde la perspectiva de la decadencia –de la vida con miras a la muerte, dirán los existencialistas–. Por ejemplo, un cisterciense, Alain de Lille (m. 1203), conocido como *doctor universalis*, que actuó en la escuela de Chartres y luego en París, influido seguramente por las meditaciones monásticas sobre lo pasajero y el *contemptus mundi*[40], compara la vida humana con una rosa que se marchita:

> "sic aetatis ver humanae
> iuventutis primo mane
> reflorescit paululum;
> mane tamen hoc excludit
> vitae vesper, dum concludit
> vitale crepusculum..."[41]

En este contexto podrían citarse innumerables fuentes que afirman lo mismo. Entre ellas gozó de mucha fama un cuento oriental que circuló en

---

[38] GOODICH, *op. cit.*, p. 60.

[39] M. SHEEHAN (ed.), *Aging and the Aged in Medieval Europe*, Toronto, 1990.

[40] Confr. F. LAZZARI, *Mistica e ideologia tra XI e XIII secolo*, Milán, 1972.

[41] *Omnis mundi creatura*, 4, p. 19 y ss. (ed. P. KLOPSCH), *Lateinische Lyrik des Mittelalters*, Suttgart, 1985, p. 302 y ss.

diferentes versiones. Originalmente había sido una leyenda budista sobre Gautama o Bodhisattva, que fue interpretada por el cristianismo como una descripción acertada de la *conditio humana*, atribuyéndole una función al servicio del *contemptus mundi*. Fue incorporada, entre otros, a la *Legenda Aurea* y representada en las artes plásticas y, en los siglos XV y XVI, fue teatralizada en Italia y en Francia en representaciones de misterios[42]. La leyenda cuenta que el asceta cristiano Barlaam le abre los ojos sobre la infamia del mundo a Josafat, hijo de un rey hindú, quien se convierte. Un episodio central del relato es la famosa parábola del hombre que, al huir de un unicornio, cae en un pozo. Logra asirse de un arbusto que está siendo roído por dos ratones, uno blanco y otro negro. Debajo de él amenaza un espantoso dragón. Pero el hombre olvida todos los peligros con tal de poder deleitarse con un fruto o una gota de miel del arbusto. El unicornio es interpretado como la muerte, el arbusto representa la vida que es consumida por la noche y por el día, personificados por los ratones. El dragón significa el infierno y las dulzuras, los placeres engañosos del mundo...

Continuamente se subrayaba cuán pasajeras eran las cosas terrenales. En un tratado de alrededor del año 1400 titulado *Von der menschlichen Hinfälligkeit [De la caducidad humana]* se declara: "*Ob nun der mensch dausent iar hie lebt, so ist doch dicz leben kurcz vnd vngewis...* [Aunque el hombre viviese mil años aquí, sin embargo la vida sería breve e incierta...]"[43]. Las exhortaciones de los predicadores alientan siempre a ganar la eternidad en el breve tiempo disponible[44]. En un diccionario catalán-alemán impreso en Perpignan en 1502, a la palabra *zeitlich* [=temporal] le sigue de modo significativo *vergänglich* [=pasajero]. Si bien evidentemente se trata de un manual, estructurado de forma temática y destinado al uso de viajeros de negocios, el orden en que aparecen los términos habla por sí solo, pues está organizado de manera asociativa. En la sección "*del anys y mesos y semanes y jorns*", no emplea la palabra colectiva *temps*, sino enumera: "*Lo temps, Temporal, Transsitori, Mondenall, Lo lech, El cristian, Spiritual...*"[45].

---

[42] Una buena visión de conjunto en el artículo de *Kindler Literatur Lexikon*, pp. 1.372-1.374; tamb. *LThK*, 2, 1994, 8.

[43] G. ROTH, *Sündenspiegel im 15. Jahrhundert*, Francfort, 1991, p. 227 y ss.

[44] Por ej. GEILER, *op. cit.*, p. 81.

[45] *Vocabulari Catalá-Alemany de l'any 1502* (ed. P. BARNILS, T. DÍDAC STEGMANN), Francfort, 1991, p. 21.

Durante la Edad Media, contrariamente a lo que podría esperase sobre la base de la postura de Cristo (San Marco 10, 13 ss.) y de la etimología de *puer*, derivado de *purus*, la actitud con relación a la *infancia*, por parte de la mayoría de las fuentes, fue negativa[46]. Es cierto que existía el concepto del niño puro que, en ocasiones, se entregaba como "diezmo" a Dios, es decir como oblato al monasterio[47]. Se tendía a pensar que, en esa etapa de desarrollo, el ser humano estaba librado a sus pasiones sin que obrase todavía el control del entendimiento. El principal sostén de este punto de vista negativo se encuentra en san Agustín, quien en un conocido pasaje de su autobiografía trató sobre la condición pecadora, incluso del recién nacido[48]. Consideraba que así quedaba demostrada la doctrina del pecado original. Esta postura se perpetuó a lo largo de toda la Edad Media. Por ejemplo, el famoso jurista y caballero Felipe de Novara (m. desp. de 1264), cuya vida transcurrió principalmente en Chipre y Siria, enseñaba en *Des quatre tens d'age d'ome*, que los niños debían ser castigados sin que se les mostrase demasiado amor, pues esto último los volvería altaneros y se creerían con derecho a obrar mal. Recomendaba castigos corporales y encierros, "pues pocos niños se arruinan con los castigos, la mayoría porque su educación fue mala..."[49]. Se podrían recoger centenares de citas semejantes procedentes de diversas fuentes medievales que, en forma unánime, recomiendan el empleo de violencia contra los niños[50]. Esta actitud se debía en parte a recomendaciones reiteradas del *Antiguo Testamento* y, además, a la creencia de que, por naturaleza, los niños tienden al mal. Tan sólo los humanistas se fueron alejando lentamente de esta noción.

La infancia se utilizaba como metáfora para ilustrar la vida sumida en

---

[46] Ejemplos para ambos casos en S. SHAHAR, *Kindheit im Mittelalter*, Zurich, 1991, p. 11 y ss.

[47] M. DE JONG, *Kind en klooster in de vroege middeleeuwen*, Amsterdam, 1986; P. A. QUINN, *Better than the Sons of Kings. Boys and Monks in the Early Middle Ages*, Nueva York, 1989; M. LAHAYE-GEUSEN, *Das Opfer der Kinder*, Altenberge, 1991; J. DUBOIS, "Oblato", en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 6, pp. 654-666; J. WEITZEL, "Oblatio puerorum", en N. BRIESKORN y otros (eds.), *Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft*, Paderborn, 1994, pp. 59-74.

[48] *Confessiones* 1, 6 y ss. Confr. A. GIALLONGO, *Il bambino medievale*, Bari, 1990, p. 42 y ss.

[49] K. ARNOLD, *Kind und Gesellschaft im Mittelalter und Renaissance*, Paderborn, 1980, p. 118 y ss.

[50] Confr. P. DINZELBACHER, "La violencia en la Edad Media. Reflexiones desde la perspectiva de la historia de las mentalidades", *Temas medievales*, 5 (1995), 141-162.

la insensatez. Una canción de Alejandro el Salvaje de fines del siglo XIII aparenta describir un episodio cotidiano de la temprana juventud: "Entonces, cuando éramos niños, ..., jugábamos alegremente en el bosque pero nuestro pariente fue mordido por una víbora"[51]. La estrofa final, que recuerda el episodio de las cinco doncellas imprudentes del *Evangelio*, demuestra que todo no era más que una alegoría de los peligros del mundo representados por el bosque, donde acecha la víbora diabólica que amenaza especialmente al niño en su ligereza, crédulo por falta de juicio.

A continuación, la *juventus* o *edad adulta del hombre*, tiene carácter positivo. Pero no parece haber sido objeto frecuente de reflexiones por separado. Es conocida la descripción de Dante de esta etapa de la vida en *Convivio* IV, 26, como el tiempo de las pasiones dignamente controladas. Se esperaba que la resurrección del cuerpo se produciría a la mejor edad, o sea a los treinta y tres años, en evidente alusión a la edad de Cristo al momento de su muerte[52].

La *vejez* como tema de las letras medievales, fue utilizada con mucho mayor frecuencia que la edad adulta o el conjunto de la vida. La mayoría de las fuentes se caracteriza por su valoración negativa de esta etapa, valoración que, por otra parte, se mantiene hasta nuestros días a pesar de la terminología destinada a disimular el hecho –como los "mayores"– o la publicidad geriátrica y farmacológica. Desde el punto de vista jurídico, quien había pasado los sesenta había "*ubir sine tage komen* [superado sus días]"[53]. Esto significaba que se ponía en tela de juicio la capacidad de los ancianos para actuar jurídica, social y políticamente. Ésta se probaba concretamente a pedido suyo si demostraban que seguían estando en condición de subir armados a un caballo sin necesidad de ayuda[54].

El aumento de edad a menudo condujo[55], tanto en la nobleza como en la burguesía y en la población rural, a conflictos generacionales con los jóvenes por la autoridad o las propiedades. De este tema se ocupan las fuentes legales y, desde el siglo XII, la teología moral. Los ancianos, tanto varones como mujeres, se iban apartando paulatinamente de su mundo social y de sus costumbres mundanas. Además, se veían expuestos a presiones basa-

---

[51] H. DE BOOR, *Die deutsche Literatur*, I, Munich, 1965, p. 568 y ss.

[52] C. WALKER BYNUM, *Fragmentation and Redemption*, Nueva York, 1991, p. 239 y ss.

[53] *Sachsenspiegel, Landrecht*, I, 42, 1 (ed. CL. v. SCHWERIN), Stuttgart, 1974, p. 41.

[54] *Sachsenspiegel, Landrecht*, I, 52, 2.

[55] Según B. THUM, "Alter", en P. DINZELBACHER (ed.), *Sachwörterbuch der Mediävistik*, Stuttgart, 1992, p. 23 y ss.; J. ROSENTHAL, *Old Age in Late Medieval England*, Filadelfia, 1996; S. SHAHAR, *Growing Old in the Middle Ages*, 1996.

das sobre afirmaciones del *Nuevo Testamento* (1 Tim. 5 y Tit. 2), por comprometerlos a cumplir penitencia o, incluso, a ingresar al monasterio.

En ocasiones se encuentran exhortaciones a soberaños para que buscasen un consejero de edad y experiencia, como hace Ramón Muntaner[56], pero este ejemplo no representa una corriente generalizada. Por otra parte, en ese contexto se piensa menos en la edad efectiva cuanto en la riqueza de la experiencia acumulada, como permite comprobar un pasaje del espejo papal de Bernardo de Claraval, *De consideratione ad Eugenium papam:* "Es tu obligación, siguiendo el ejemplo de Moisés, hacer venir de todas partes y convocar a ancianos. No deben ser hombres jóvenes, sino ancianos, a quienes conoces como los mayores del pueblo, no tanto por su edad, sino por la madurez de sus costumbres"[57]. Pero los gobernantes ancianos también podían llegar a convertirse en un problema[58].

A la vejez le eran adjudicados vicios y virtudes específicos[59]. El concepto antiguo de la dignidad de la vejez, el *honor aetatis*, también fomentado por la Iglesia durante la Edad Media, atribuyó a la vejez un estado y una forma de vida con determinadas funciones obligatorias[60]. Los ancianos debían ser modelos y consejeros de los jóvenes, en alto alemán medio *altwîs* [=sabio por ser anciano], como figura en el P*arzifal* de Wolfram von Eschenbach[61]. Ante todo, se esperaba del anciano que condenase las tentaciones del mundo[62]. Una imagen opuesta, en cambio, se manifestaba en la noción del "viejo necio", que ya habían mencionado los Padres de la Iglesia (confróntese Sebastian Brant, *Das Narrenschiff [La nave de los necios]*, cap. 5). Con este sentido, la vejez y sus enfermedades se convertían en imagen de la fragilidad humana[63] que aparece en la poesía alegórica con características verdaderamente repulsivas[64]. Pero también se

---

[56] R. HOMET, "Actitudes ante el tiempo en la obra de Ramón Muntaner", *Temas medievales*, 2 (1992), 159-183, 163.

[57] IV, 4, 9, *Opera omnia* (ed. J. LECLERCQ y otros), Roma, 1957 y ss., III, 456.

[58] P. DUTTON, "Beyond the Topos of Senescence. The Political Problems of Aged Carolingian Rulers", en M. SHEEHAN (ed.), *Aging and the Aged in Medieval Europe*, Toronto, 1990, pp. 75-94.

[59] M. GOODICH, "The Virtues and Vices of Old People in the Late Middle Ages", *International Journal og Aging and Human Development*, 30 (1990), pp. 119-127.

[60] R. SPRANDEL, "Das Verhalten gegenüber alten Leuten. Die Geschichte der Exegese eines Paulus-Textes im Mittelalter", *Saeculum*, 30 (1979), 365-373.

[61] 109, 13.

[62] P. ej. W. v. d. VOGELWEIDE, l. 121, 24 y ss.

[63] P. ej. HEINRICH von MELK, *Memento mori*, 546 y ss.

[64] GUILLAUME de LORRIS, *Roman de la Rose*, 339 y ss.

representaba al anciano como ejemplo por excelencia de la testarudez: "*Ach, der alt mensch, der vor nit in dugenden geübt ist, der wirt noch mer kark, trawrig, claghaftig... Er lobt die alten, er vernicht die jungen, er lobt die vergangen dink vnd schwecht die gegenwertigen...* [Ay, el anciano, no está ejercitado en virtudes, se vuelve más miserable, triste, quejumbroso... Alaba lo antiguo, niega lo joven, elogia las cosas del pasado y debilita las contemporáneas...]"[65].

La descalificación de la vejez no es en absoluto un juicio solamente externo. El género de la poesía retrospectiva y de la ancianidad tiene bases perfectamente autobiográficas y ofrece innumerables ejemplos de autoevaluaciones de personas ancianas. Un poeta galés de mediados del siglo IX, Llyrwarch, lo expresó de modo aún totalmente libre de influencias cristianas:

"Wooden crook, it is autumn.
Bracken red, stubble sere,
I've surrendered all I love.

Wooden crook, it is winter.
Men shout gaily over the drink.
At my bedside, no one greets me.
I'm disregarded by a girl.

Wooden crook, it is maytime.
Red the furrow, shoots are curled.
For me to gaze at your beak is woe!...

Old age is mocking me
From my hair to my teeth
And the knob women love...

Not a girl loves me, no one comes near to me,
I cannot seek them.
for death, to end me!"[66]

Pero las canciones retrospectivas son internacionales. Walther von der Vogelweide, por ejemplo, canta:

---

[65] *Von der menschlichen Hinfälligkeit*, ed. cit., p. 229.

[66] A. CONRAN (ed.), *The Penguin Book of Welsh Verse*, Harmondsworth, 1967, p. 87 y ss.

"Owê war sint verswunden alliu mîniu jârr!
Ist mir mîn leben getroumet, oder ist ez wâr?...
liut und lant, dar inn ich von kinde bin erzogen,
die sint mir worden frömde recht als ez sî gelogen..."[67]

[¡Ay!, ¿dónde están todos mis años desaparecidos?/ ¿Acaso he soñado mi vida, o es cierta?.../ Gente y tierra donde fui educado, se me han vuelto extraños exactamente como si fuesen mentidos...].

Cuando la muerte, que hasta entonces parecía postergable, se acercaba inexorablemente, ¿quién no recuerda al emperador Maximiliano I que, durante la vejez, en todos sus viajes llevaba consigo su ataúd[68]?

Transición a la modernidad

La desacralización y la toma de conciencia de la subjetividad de la percepción del tiempo fueron dos factores esenciales en las transformaciones operadas con la llegada de la Modernidad, en comparación con la situación medieval. Sumadas a la creciente escasez de tiempo y a la puntualidad, probablemente constituyen, en la actualidad, las principales connotaciones manifestadas en el campo de la historia de las mentalidades. Con la introducción de los relojes públicos instalados en ayuntamientos y torres de las ciudades, los laicos arrebataron a la Iglesia el control del tiempo. "Los europeos dejaron de contemplar al mundo *sub specie aeternitatis*, para asumir una postura activa *sub specie temporis*"[69]. La rápida difusión del reloj de engranajes se percibió como manifestación de una potencia determinante –aunque no religiosa– en la vida: la del tiempo. Éste paulatinamente hizo su entrada en el lenguaje cotidiano como una autoridad, si bien abstracta, pero frecuentemente personificada[70]. Aunque siga viviendo al ritmo de los días laborables y feriados del año eclesiástico, ahora es el hombre, y ya no Dios, el dueño del tiempo. Le adjudica al tiempo el papel de Dios, pues es el tiempo el que decide el crecimiento y la decadencia, la vida y la muerte:

"Do not I tyme / cause nature to augment
Do not I tyme / cause nature to decay

---

[67] L. 124, 1 ss., ed. por H. KUHN, Berlín, 1965, p. 170.

[68] H. WIESFLECKER, *Kaiser Maximilian I.*, Munich, 1981, IV, p. 421.

[69] GUREVICH, *op. cit.*, p. 272.

[70] Confr. LEPAN, *op. cit.*, p. 89 y ss.

Do not I tyme / cause man to be present
Do not I tyme / take his lyfe away..."

Así se expresaba en el año 1509 el poeta de la corte Stephen Hawes[71]. Durante la temprana Modernidad el tiempo asumió reiteradamente el lugar de aquella hipóstasis de la divinidad, cargada de aspectos terroríficos, con el objeto de mantener intacta la imagen del buen Dios y, allí donde –durante la baja Edad Media– figuraba la muerte en el arte y la literatura ahora, a menudo, aparece *Chronos*[72]. Y, sintomáticamente, el símbolo del reloj de arena –antes atributo frecuente de la muerte– quedó transferido al tiempo personificado.

Al llegar al siglo XVII, el ordenamiento del tiempo por horas-reloj ya se había internalizado tanto y los relojes estaban tan difundidos –por lo menos en las capas altas de la sociedad– que desaparecieron las quejas, antes frecuentes, sobre la impuntualidad de los representantes de los gremios en las reuniones del gobierno de la ciudad[73]. Un gran avance en materia de estandarización se produjo durante el siglo XIX, sobre todo debido a la exigencia del sistema ferroviario de que se efectuase la correlación entre las horas de las ciudades, hasta entonces divergentes. A fines del mismo siglo el problema quedó definitivamente solucionado gracias a la adopción de convenciones horarias universales. "Vestirse, comer, observar las citas, dormir, levantarse - todo lo decide el reloj...", así anotaba asombrado un gobernante nepalés al visitar Inglaterra en el año 1850[74]. Por más cambios que se hayan producido en otras esferas durante los últimos ciento cincuenta años, en este terreno estamos ante una manifestación de la *longue durée* histórica. Por su parte, parecen no ser demasiado exageradas las consideraciones que expresan el disgusto provocado por las permanentes violaciones de nuestro bio-ritmo, relacionado con los ciclos de la naturaleza, por parte del determinismo de nuestros cronómetros que le es ajeno. No resulta extraño que las vacaciones –en que podemos obedecer a nuestro propio tiempo– hayan sido un invento de los profesores de la universidad medieval, agobiados por la regulación rigurosa de sus horarios de clase.

---

[71] *The Passtime of Pleasure*, 5684 y ss. cit. por STÜRZEL, *op. cit.*, p. 43; confr. GUILLAUME DE LORRIS, citado antes.

[72] DINZELBACHER, *Angst*, p. 346

[73] DOHRN, *op. cit.*, p. 220 y ss.; WHITROW, *op. cit.*, p. 175 y ss.

[74] WHITROW, *op. cit.*, p. 251.

Bibliografía (selección)

1. General

J. ATTALI, *Historias del tiempo*, México, 1985 - A. AVENI, *Rhytmen des Lebens. Eine Kulturgeschichte der Zeit*, Stuttgart, 1991 - G, BÖHME, *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibnitz und Kant*, Frankfurt, 1974 - H. BOURGEOIS y otros, *L'expérience chrétienne du temps*, París, 1987 - B. CAZES, *Histoire des futurs*, París, 1986 - C. M. CIPOLLA, *Le machine del tempo. L'orologio e la società*, Bolonia, 1981 - T. K. DAS, *The Time Dimension. An Interdisciplinary Guide*, Nueva York, 1990 - G. DOHRN-VAN ROSSUM, *Die Geschichte der Stunde*, Munich, 1992 - G. DUX, *Die Zeit in der Gechichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt, 1989 - N. ELIAS, *Über die Zeit*, Frankfurt, 1984 - E. FINK, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, La Haya, 1937 - W.GENT, *Das Problem der Zeit. Eine historische und systematische Untersuchung*, Frankfurt, 1934 [reedición Hilsdesheim, 1965] - R. GLASSER, *Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffes*, Munich, 1936 - A. GUREVICH, "Le temps comme problème d'histoire culturelle", en *Les cultures et le temps*, París, 1975, pp. 257-276 - H. GROTEFEND, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, Hannover, 1891/98 - H. GÜNTHER, *Zeit der Geschichte. Welterfahrung und Zeitkategorien in der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt, 1993 - T. HAREVEN (ed.), *Aging and Generational Relations over the Life Course*, Berlín, 1996 - St. HAWKING, *Une brève histoire du temps*, París, 1989 - H. HÖHNL y otros, *Zeit und Zeitlichkeit*, Friburgo, 1961 - G. HONNEFELDER (ed.), *Was also ist die Zeit?*, Munich, 1989 - I. A. JENZEN (ed.), *Uhrzeiten. Die Geschichte der Uhr und ihres Gebrauches*, Frankfurt, 1989 - W. KAEMPFER, *Die Zeit und die Uhren*, Munich, 1991 - E. S. KRUDY y otros, *Time. A Bibliography*, Londres, 1976 - *Las culturas y el tiempo*, Salamanca, 1979 - D. LEPAN, *The Cognitive Revolution in Western Culture*, Houndmills, 1989 - K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Die Theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1973 - M. MITTERAUER, "Anniversarium and Jubiläum", en E. BRIX y H. STEKL (eds.), *Der Kampf um das Gedächtnis. Öffentliche Gedenktage in Mitteleuropa*, Viena, 1997, pp. 23-89 - J. VAN DER POT, *De periodisering der geschiedenis*, Gravenhage, 1951 - H. REUTER, *Die Zeit. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, Diss., Bonn, 1941 - H. RÖTTGEN (ed.), *Beiträge zur Zeit*, Stuttgart, 1992 - R. SCHAEFLER, *Die Struktur der Geschichtszeit*, Frankfurt, 1963 - M.SCHÖPS, *Zeit und Gesellschaft*, Stuttgart, 1980 - S. TABBONI (ed.), *Tempo e società*, Milán, 1985 - *Tempora-*

lité et Aliénation, Roma, 1975 - H THEISSING, *Die Zeit mi Bild*, Darmstadt, 1987 - J. THYSSEN, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, Bonn, 1970 - St. TOULMIN y J. GOODFIELD, *Entdeckung der Zeit*, Munich, 1970 - M. WEGNER, *Zeit - Lebensalter - Zeitalter*, Münster, 1992 - R. WENDORFF, *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa*, Opladen, 1980 - IDEM (ed.), *Im Netz der Zeit*, Gütersloh, 1989 - G. WHITROW, *Die Erfindung der Zeit*, Hamburgo, 1991 - *Zeiterfahrung und Personalität (stw 986)*, Frankfurt, 1992 - M. YOUNG y T. SCHULLER (eds.), *The Rhythms of Society*, Londres, 1988 - R. ZOLL, *Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit*, Frankfurt, 1988.

2. Medieval

(Nota: esta lista no incluye los numerosos artículos pertinentes que se encuentran en *LexMa*, *KLNM*, *Sachwörterbuch der Mediävistik*, ed. P Dinzelbacher, Stuttgart, 1992, ni los de *Dictionary of the Middle Ages* y las bibliografías respectivas.)

W. ADAM, *Die "Wandelunge"*, Heidelberg, 1978 - *Antiqui und Moderni (Miscellanea medievalia)*, Berlín, 1974 - P. DILG y otros (eds.), *Rhytmus und Saisonalität*, Sigmaringen, 1995 - H.-W. GOETZ, "Kirchenfest und weltliches Alltagsleben mi früheren Mittelalter", *Mediaevistik*, 2 (1989), 123-171 - IDEM, "Zeit/Geschichte - Mittelalter", en P. DINZELBACHER (ed.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*, Stuttgart, 1993, pp. 640-649 - M. GOODICH, *From birth to Old Age*, Nueva York, 1989 - J. LE GOFF, "Au Moyen-Âge. Temps de l'Église et temps du marchand" y "Le temps du travail dans la 'crise' du XIV s.", en IDEM, *Pour un autre Moyen Âge*, París, 1977, pp. 46-79 - J. LECLERCQ, "Zeiterfahrung und Zeitbegriff mi Spätmittelalter", *Miscellanea Mediaevalia*, 9 (1974), 1-20 - *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge*, París 1984 - G. G. MORAN, "Time", en *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford, 1996, IV, p. 157 y ss. - K, POMIAN, *L'ordre du temps*, París, 1984 - P. RIBEMONT (ed.), *Le temps, sa mesure et sa perception au Moyen Age*, Caen, 1992 - P. RUELLE, "Le temps, la vie, la mort dans la conception médiévale", *Bulletin de l'Académie Royale de Langue et Littérature françaises*, 43 (1985), 103-121 - A. SCHWOB, "Zeitvorstellungen in der mittelalterlichen deutschen Dichtung", *Deutsche Sprache und Literatur in Ägypten (Kairoer Germanistische Studien 6)*, 1991, 333-346 - *Spazi, tempi, misure e percorsi nell'Europa del bassomedioevo*, Todi, 1996 - S. STELLING-MICHAUD, "Quelques aspects du problème du temps au Moyen Age", *Schweizer Beiträge zur allegemeinen Geschichte*, 17 (1959), 7-30 - W. SULZGRUBER,

Zeiterfahrung und Zeitordnung vom frühen Mittelalter bis ins 16. Jahrhundert, Hamburgo, 1995 - *Temps, mémoire et tradition au Moyen Age*, Aix-en-Provence, 1983 - M. WALTER, "Kirchenmusik und Zeitrechnung im Mittelalter", *Mediaevistik*, 5 (1992), 169-186 - PH. WALTER, *La mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à la Mort Artu*, París, 1989 (con bibliografía).

Abreviaturas

DSAM = Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, París.
DThC = Dictionnaire de théologie catholique, París.
KHLM = Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder, Copenhague.
LexMA = Lexikon des Mittelalters, Munich.
LThK = Lexikon für Theología und Kirche, Friburgo (2ª edición, a menos que se refiera a otra en la fecha de publicación indicada).

Traducción Nelly Egger de Iölster

LOS HÉROES DEL *POEMA DE ALMERÍA* (CASTILLA, SIGLO XII) (CONCLUSIÓN)

ISABEL LAS HERAS
(Universidad de Córdoba)

3. Los valores preconizados

3.1. Militares, en las relaciones de gobierno, con el rey

Resulta lógico que las virtudes que más resalten en el *Poema de Almería* sean las guerreras, puesto que –tal como hemos visto en la primera parte de este trabajo[1]– la obra constituye una suerte de "catálogo de huestes", técnica literaria que, so pretexto de la reunión de tropas antes de la batalla, los poetas utilizaban para cantar la gloria de los participantes. Esto ocurre, en efecto, en relación con todos los personajes presentados, con excepción del infante Fernando, Martín Fernández, Armengol de Urgel y García Ramírez. Con respecto a los dos primeros, ya he señalado las razones por las que considero que no se hace hincapié en su presencia en la campaña de Almería[2]. También he indicado la escueta referencia a Alfonso VII, quien es equiparado a Carlomagno en el aspecto militar por la fuerza de sus armas y la gloria de las guerras emprendidas –de la cual es testigo *la perversa peste de los moros*[3]–. En cuanto a Armengol de Urgel y García Ramírez, es posible que la no especificación de sus virtudes militares sea consecuencia del interés del poeta por centrar su alabanza en

---

[1] Véase *Temas Medievales*, 7 (1997), pp. 97-124.

[2] *Ibídem*, pp. 110-111.

[3] *Ibídem*, p. 108.

los nobles que tienen a Alfonso VII como soberano y no sólo como señor, pariente o aliado, como es el caso de éstos.

Una de las virtudes de tipo militar que destaca el Poema es la habilidad en el manejo de las armas, considerada como *el arte de los buenos* al atribuírsela a Ramiro Froilaz[4] –de quien se dice, además, que es diestro en el manejo de las mismas[5]–. La misma destreza se atribuye a Manrique Pérez de Lara[6], a Fernando Yañez –a quien ninguno resiste en su montura cuando él lo hiere con su lanza[7]–, al aguerrido Fernando Pérez de Traba y a Manrique Pérez de Lara[8], así como a Ponce de Cabrera, a quien se atribuye una fuerte diestra en el combate y de quien se señala que cuando blande su lanza doblega a los malvados[9]. No extraña, por lo tanto, que este último sea llamado *espada de Gedeón* y *nobilis hasta*[10], mientras que Alvar Fañez es designado como la mejor lanza[11], en posible relación con la *fardida lanza* que se le atribuye en el verso 489 del *Poema del Cid*.

Ponce de Cabrera, en quien se concentra la alabanza en el aspecto militar –al igual que en otros, como veremos más adelante– es presentado además como *la* fuerza de Sansón[12], mientras que de Pedro Alfonso se dice que tiene *casi* esa misma fuerza[13]. Además, según el Poema, Ponce de Cabrera nunca retrocede en el combate[14], resiste los ardores de la lucha[15], durante las refriegas se olvida de su esposa y de los amores[16] e incluso prefiere ser

---

[4] "*Munitus et arte bonorum*"; *Poema de Almería*, en *Chronica Adefonsi Imperatoris*, edición y estudio por Luis Sánchez Belda, Madrid, CSIC-Escuela de Estudios Medievales, 1950. De esta edición tomaré todas las citas en latín, mientras que la traducción en castellano de las mismas me pertenece, a menos que indique lo contrario.

[5] "*Armis edoctus*", v. 94.

[6] "Quien *armis pollebat*", v. 311 y "*belli documenta tenebat*", v. 312.

[7] "*Militia clarus; nemo manet sella cominus sua quam ferit hasta*", vv. 187 y 192 respectivamente.

[8] "*Strenuus, y strenuus armis*" respectivamente, v. 61 y 305.

[9] "*Dextra ferit fortis; dum quatitur hasta, mala gens prosternitur hausta*", vv. 175 y 173 respectivamente.

[10] Vv. 164 y 163, respectivamente.

[11] "*Melior hasta*", v. 219.

[12] "*Virtus Sansonis* erat", v. 164, el subrayado es mío.

[13] Pues es "*virtute potens* quasi *Sanson*", v. 117.

[14] "*Non cuiquam cedit, nunquam bellando recedit. Non vertit dorsum, nunquam fugit ille retrorsunm*", v. 168-169.

[15] "*Hic numquam moestus tolerat certaminis aestus*", v. 174.

[16] "*Immemor uxoris, cum pugnatur, vel amoris*", v. 170. En su versión del *Poema*, Sanchez Belda agrega en el v. 171: "*dapsia spernuntur, certamina quando geruntur*", que él mismo

condenado a destierro antes que dejar de blandir la espada en tiempo de guerra[17]. A su vez, Fernando Yáñez infunde terror cuando cae sobre sus enemigos[18], al igual que Martín Fernández de Hita, ante quien los moros huyen aterrados[19].

También las referencias a Alvar Fañez nos presentan las virtudes militares valoradas en aquella época, al señalar que éste ceñía los cuerpos con tal intensidad que quebraba a los fuertes[20], al mismo tiempo que protegía a los de menor rango y apoyaba a los grandes en el combate[21].

El Poema resalta, además, la audacia de los jóvenes que acompañan a Martín Fernández, audacia que surge de su falta de temor a la muerte[22]. Más aún, el poeta nos indica que esos jóvenes *plus gaudent bello, quam gaudet amicus amico*[23], en este caso por una suerte de inconsciencia juvenil. La misma surge de la descripción que el poeta hace del campamento, diferente del contexto en el que se señala que Ponce de Cabrera goza más cuando hiere con su espada que en los festines[24]. Este último es, además, el único en quien se resalta la actitud de servicio en el campamento, donde presenta él mismo las comidas y escancia sus propios vinos a los cansados guerreros, mientras éstos se quitan el rudo casco[25].

---

traduce como "*son despreciados los banquetes mientras se hacen los combates*", en tanto que L. Gil Fernández cambia *dapsia* por *basia*, en la versión que publica en el tomo 71 del *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*, Brepols, Turnhout, 1990, la cual ha sido vertida por Maurilio Pérez González como "*desprecia los besos*" –véase su traducción de la Crónica en *El reino de León en la Alta Edad Media. IV La monarquía (1109-1230)*, León, 1993, pp. 80-213– aceptando así la opinión de Gil Fernández porque considera que, de otro modo, habría una repetición de ideas en el verso en discusión y el siguiente, donde se dice que Ponce de Cabrera desprecia los banquetes, goza más cuando hiere con la espada ("*Spernuntur mensae, plus gaudet dum ferit ense*"), repetición que no parece molestar a Sanchez Belda. De todos modos, cualquiera fuera la transcripción correcta del texto, la idea general no cambia, que es lo que importa desde la óptica que estamos analizando el Poema.

[17] "*Pontius hic consul fieri gliscit magis exul, / tempore / bellandi, quam linquat ense potiri*", vv. 181-182.

[18] "*nam quo vertebat vultum, vel quo veniebat, cunctos terrebat, cunctos simul ense premebat*", vv. 190-191.

[19] "*Diffugiunt Mauri, cum [vox] tonat, pavefacti*", v. 248.

[20] "*Fortia frangebat, sic fortis ille premebat*", v. 214.

[21] "*Fouisti parvos, firmans certamine magnos*", v. 230.

[22] "*Castraque Martini turba resonant iuvenili, ii mortem spernunt, audaces sic quoque fiunt*", vv. 250-251.

[23] V. 252.

[24] "*Spernuntur mensae, plus gaudet dum ferit ense*", v. 172.

[25] "*Escas ipse parat, per se sua vina propinat militibus lassis, dum tollitur horrida cassis*", vv. 178-179.

Vemos así, no sólo cuáles son las virtudes militares valoradas en el círculo del autor del Poema sino también cómo ellas son encarnadas, según éste, fundamentalmente por Ponce de Cabrera y en mucha menor medida por Manrique Pérez, atribuyéndose a los demás caudillos otros valores de menor envergadura, tema sobre el que volveré más adelante.

Las relaciones de gobierno y con el rey son descriptas más someramente en el Poema, que resalta el valor del respeto y el buen ejercicio de la justicia y de la ley, así como el servicio al Emperador. Estas virtudes son presentadas, sobre todo, en el "admirable conde" Ramiro Froilaz[26], a cuyo valor militar el poeta se ha referido con parquedad señalando sólo su ciencia militar, como hemos visto en el punto anterior. De él se dice, además, que es servidor de la ley[27] e incluso que aventaja a los prelados en lo tocante a las leyes[28], virtud que también se señala en Manrique Pérez de Lara[29]. De Ramiro también se destaca su servicio al Emperador[30], de quien *iussum tenet*[31]. Potente en el consejo[32] es, además, ilustre por su justo gobierno[33], lo cual explica que su entorno lo sirva con gusto[34].

Como sabemos, este jefe de los leoneses es, en época de Alfonso VII, uno de los más poderosos señores, además de muy influyente en la corte del Emperador[35]. Quizás esta circunstancia haya hecho que el poeta quisiera mostrar en él los valores en relación con la ley, el rey y los actos de gobierno. De este modo, podía presentarlo como modelo para el resto de la nobleza de la época, al igual que Ponce de Cabrera quien, según el Poema, go-

---

[26] "*Hos Radimirus sequitur comes ordine mirus*", v. 87.

[27] "*Servans moderamina legum*", v. 90.

[28] Si aceptamos la versión del verso 96 que dan Sanchez Belda, Castro Guisasola –*El cantar de la conquista de Almería por Alfonso VII*, Instituto de Estudios Almerienses, 1992– y Salvador Martínez –*El "Poema de Almería" y la épica románica*, Madrid, Gredos, 1975–: "*Pontifices omnes preacedit in ordine legum*", y no la de Gil Fernández –en *op. cit.*– quien, en lugar de *legum* transcribe *regum*, lo cual es traducido por Pérez González –en *op. cit.*– como: "*a los Prelados todos aventaja en el séquito de los reyes*".

[29] "Quien *legis erat testis*", v. 319.

[30] "*Cui servit mente benigna*", v. 92.

[31] V. 91.

[32] "*Consilio pollens*", v. 95.

[33] "*iusto moderamine fulgens*", *idem*.

[34] "*Non comiti tali pigritatur quis famulari*", v. 99.

[35] Al respecto véase la primera parte de este trabajo.

bernaba a su gente como el valentísimo Héctor[36] y poseía el conocimiento de Salomón cuando aconsejaba[37].

3.2. En otras características personales

3.2.1. Linaje

Al comparar las figuras de Alfonso VII y Carlomagno, el Poema los equipara no sólo en la fuerza de las armas sino también en cuanto al linaje[38], lo cual no extraña sabiendo la importancia que, por entonces, dicho aspecto había adquirido en los reinos peninsulares occidentales –aun cuando la comparación entre ambos emperadores ha dado lugar a otras interpretaciones sobre la razón de este término–[39].

De todos modos, también encontramos, en la obra estudiada, referencia al linaje en su aspecto regio en relación con García Ramirez, a quien se presenta como *Ramiri natus Regis*[40], quizás para resaltar el alto de rango de los vasallos de Alfonso VII. También Ramiro Froilaz es identificado como *natus de semine regum*[41], al igual que su hermana María, esposa de Pedro Alfonso[42], seguramente como un modo de dar mayor prestigio a su ilustre[43] consorte. El mencionado Pedro Alfonso es uno de los más importantes señores de la corte de Alfonso VII –y lo seguirá siendo en la de Fernando II– pero, en el momento de la conquista de Almería, aún no era conde. Quizás este propósito de ensalzamiento explica por qué ella es la única mujer alabada por el Poema.

La referencia a Martín Fernández de Hita como *el hijo de Fernando, llamado Martín*[44], puede también ser interpretada como un modo de ro-

---

[36] "*Gentis erat rector, sicut fortissimus Hector*", v. 166.

[37] "*Cum dat consilium documenta tenet Salomonis*", v. 176.

[38] "*Hic Adefonsus erat, nomen tenet imperatoris, facta sequens Caroli, cui competit equiparari. Gente fuere pares, armorum vi coequales*", v. 4-6.

[39] Sobre este tema véase la primera parte de este estudio, p. 108.

[40] V. 278.

[41] V. 89.

[42] "*regali (...) fulgens uxore Maria*", v. 123.

[43] "*illustris*", v. 113.

[44] "*Natus Ferdinandi domibus iubet arma revelli Martinus dictus magnos Mauris dabit ictus*", vv. 243-244.

bustecer la figura de este joven señor, cuya participación en la campaña de Almería no está probada[45].

Creo que el mismo deseo de realzar la figura de un personaje, en este caso Manrique Pérez de Lara, es lo que lleva al poeta a recordar a su *Larensis Petrus pater*, a quien emulaba en todo[46]. No olvidemos que Manrique Pérez no aparece nombrado entre las tropas que se dirigen a la toma de Almería sino, con posterioridad, como *tenente* de las plazas de Andújar, Baños, Baena y Baeza. La conquista de dichas plazas posiblemente fue narrada sólo para presentar –con fines de alabanza– a este poderoso noble, uno de los siete que parece haber residido permanentemente en la corte de Alfonso VII y cuya influencia adquirirá una dimensión extraordinaria durante la minoridad de Alfonso VIII[47].

3.2.2. Armonía corporal, carácter y religiosidad

Posiblemente, el mismo interés por realzar la figura del joven Martín Pérez –aludido en el punto anterior respecto a su linaje– haya hecho que el poeta se centrara en la descripción de su físico considerándolo hermoso[48]. En efecto, si bien la belleza y la armonía corporal pueden entenderse sólo como parte de las características de una persona, creo que la referencia a ellas también puede ser hecha –aún sin faltar a la verdad– con la intención de acentuar la admiración que alguien despierta. Quizás a eso apunte la descripción de Martín Fernández como *in vultu niveus, membris et corpore largus*[49] y rodeado de hermosos donceles que ha armado para la lucha[50].

El Poema resalta también la hermosura de Pedro Alfonso, semejante a la de Absalon[51] y la de Ramiro Froilaz, al que alude como *forma praeclarus*[52], frase que también se aplica a Manrique Pérez de Lara en el verso

---

[45] Véase la primera parte de este trabajo, pp. 119-120.

[46] "*Hic patrissabat in cunctis quae faciebat. Larensis Petrus consul pater extitit huius*", v. 313-314.

[47] Sobre estos aspectos véase la primera parte de este trabajo, p. 123.

[48] "*Formosus*", v. 247.

[49] V. 246.

[50] "*Hic pulchros (...) armavit ephebos, castraque Martini turba resonant iuvenili*", vv. 249-250.

[51] "*Pulcher ut Absalom*", v. 117.

[52] V. 89.

308 de algunas versiones del Poema[53], mientras que otras[54] transcriben la misma como *fama preclarus*, lo cual sería más lógico en el contexto en que está inserta.

También se destaca el carácter de Ramiro Froilaz, al señalar su afabilidad[55] y se recuerda la bondad de Alvar Fañez[56]. De Pedro Alfonso, el autor dice que no es molesto para nadie[57] y de Manrique Pérez que es querido por todos[58], sentido con el que creo debe interpretarse también el verso 261 referente a Armengol de Urgel, tema del que me ocuparé más adelante.

No nos extraña que, en esta época, aparezcan resaltadas como virtudes la generosidad y la largueza que se atribuyen a Manrique Pérez de Lara[59], al tiempo que se indica que Ponce de Cabrera es similar a Ayax en ese aspecto[60].

El poeta valora también la honestidad de Pedro Alfonso[61] y de Alvar Fañez[62], la integridad de Martín Fernández de Hita[63], la veracidad de Ponce de Cabrera[64], la "prudencia" de Ramiro Froilaz[65] y la sabiduría de Manrique Pérez de Lara[66]. Esta última entiendo que debe ser considerada entre las virtudes de tipo religioso, pues no se trata únicamente de conocimiento –*documenta*– que hemos encontrado señalado entre las habilidades militares o en el ejercicio del consejo[67], sino de *sapiencia* –el término empleado es *sapiens*–, aspecto que desarrollaré más adelante.

---

[53] Como es el caso de la de Florentino Castro Guisasola, *op. cit.*

[54] Como Sanchez Belda, Salvador Martínez y Gil Fernández en sus versiones ya citadas en las notas 4, 28 y 16 respectivamente.

[55] "*Mitis*", v. 88; "*plenus dulcedine*", v. 94.

[56] "*Urbs bonitatis*", v. 210.

[57] "*Nulli moestus*", v. 115.

[58] "*Cunctis erat ipseque charus*", v. 309.

[59] "*Dapsilis et largus, nulli per saecula parcus*", v. 310.

[60] "*Dapsilis (...) velut insuperabilis Ayax*", v. 167.

[61] "*Extat honestus (...) supera pares probitate*", v. 115-116.

[62] "*Arx probitatis*", v. 210.

[63] "*Probus*", v. 247.

[64] "*Verax, velut insuperabilis Ayax*", v. 167.

[65] *Prudens*, v. 88, término que –como sabemos– no significa lo mismo que "prudencia" en la actualidad, sino que se relaciona más con la habilidad, la inteligencia, el conocimiento, la previsión.

[66] "*Mentem sapientis habebat*", v. 311.

[67] Véanse notas 6 y 37 respectivamente.

Por el contrario, sabemos que no debemos incluir entre las virtudes religiosas el término *pia* que se aplica en el verso 123 a María Froilaz, la esposa de Pedro Alfonso, pues dicho término no tiene, por entonces, la dimensión religiosa que se otorga actualmente al concepto de piadoso. En este aspecto, a quien se valora es a Manrique Pérez de Lara, considerado como *Christi non fictus amicus*[68] y quizás a Armengol de Urgel, de quien se dice que lucha con la fuerza de Dios[69]. Esto confirma mi opinión que, cuando se indica que este último es querido por cristianos y sarracenos[70], no debemos interpretar esta expresión en su literalidad, sino como uno de esos pares inclusivos utilizados con mucha frecuencia en la Biblia –de cuya influencia hablaremos en el próximo punto– para indicar la totalidad. Por lo general, la épica vulgar usa la idea de raza-religión (*moros e cristianos*) para manifestar los conceptos de *todos*, *todo el mundo*, expresión de la cual Salvador Martínez considera que el poeta almeriense sería el creador o, por lo menos, testigo[71]. Si no interpretamos de este modo la expresión aplicada a Armengol de Urgel, esta valoración sería contradictoria con la de Manrique Pérez de Lara –de quien se dice que era el peor de los azotes de los moros[72]– y la de Alvar Fañez –a quien se presenta odiándolos[73]–. Si tenemos en cuenta el clima en que se desarrolla el relato que estamos considerando, creo que no cabe duda sobre esta afirmación. Más aún si recordamos que, al comienzo del Poema, el autor ha señalado su intención de narrar la campaña de Almería *porque entonces fue vencida la estirpe de los paganos*[74]. Pienso que no queda mucho margen para suponer que el poeta quisiera subrayar, en esta obra, las buenas relaciones con los musulmanes.

Como vemos, el texto no generaliza ni aplica indistintamente a cada personaje las virtudes que se valoran en la época en que se redacta el Poema. Incluso nada se señala en estos aspectos sobre el infante Fernando, Fernando Pérez de Traba, Fernando Yañez, Alvaro Rodríguez o Gutierre Fernández. De la presentación que hace el poeta se desprende la evidente intención no sólo de describir cada personaje en sus valores, sino de

---

[68] V. 305.

[69] "*Cum virtute Dei*", v. 264.

[70] "*Et sarracenus est charus christicolisque*", v. 261.

[71] *Op. cit.*, p. 262.

[72] "*Erat (...) maurorum pesima pestis*", v. 318.

[73] "*Mauros quoniam probus odit*", v. 232.

[74] "*Ergo quod elegi describam, bella sub Urgi facta, paganorum quia tunc gens victa virorum*", vv. XII-XIII.

acentuar en ellos características diferenciadas y acumular sobre algunos –sobre todo Ponce de Cabrera, Ramiro Froilaz y Manrique Pérez de Lara– la mayor cantidad posible de virtudes, dándoles así una dimensión acorde con lo que sabemos era su prestigio y su influencia en la corte[75].

Esa presentación ha sido hecha explicitando los valores de los héroes de la campaña de Almería, comparándolos en algunos casos –explícita o implícitamente– con otros personajes de los cantares de gesta, de la épica clásica o de la epopeya bíblica. Dedicaré el próximo punto de este trabajo a la consideración de estas comparaciones.

4. Los modelos

4.1. Los paladines de los cantares de gesta

Como hemos visto, el *Poema de Almería* tiene su eje en la descripción de los ejércitos y de los caudillos que se dirigen a la conquista de esa ciudad, convocados por Alfonso VII, de quien el poeta quiere señalar las hazañas, tal como lo anuncia en los primeros versos de su obra[76]. No cabe duda, por lo tanto, de su interés por hacer de ésta un verdadero canto épico, tanto en su estructura como en su contenido, tal como señala Menéndez y Pelayo al decir que, en este Poema, "todo el paisaje tiene ambiente épico y parece tejido con reminiscencia de cantares"[77].

Así, por ejemplo, el tema del obispo que arenga a las tropas antes de la batalla, que les absuelve de sus pecados y promete el paraíso a los que luchen con valor y tengan la suerte de caer en el combate –tema que el Poema desarrolla en los versos 25 a 32– es, como sabemos, uno de los motivos básicos de la poesía épica del siglo XII, tanto en latín, como en las lenguas romances.

Si tenemos esto en cuenta, no deja de ser interesante que ninguno de los nobles presentados en el *Poema de Almería* sea identificado con héroes de los cantares de gesta. Este tipo de comparaciones se reserva para Alvar Fañez, citado cuando se habla de Alvar Rodríguez, uno de sus descendientes. Tal como surge del Poema, que indica *cognitus omnibus est avus Alvarus*[78], éste debió ser, por entonces, uno de los modelos épicos. En este caso,

---

[75] Sobre este aspecto véase la primera parte de este trabajo.

[76] Véanse los versos VI-VII.

[77] *Antología*, t. XII, p. 6.

[78] V. 209.

el poeta lo relaciona con el Cid, recordando como éste solía enaltecerlo pero subrayando, sin embargo, la superioridad del Cid, mientras Alvar Fañez lo seguía[79]. No falta tampoco la comparación con los tradicionales Roldán y Oliveros, indicando el Poema que, en tiempos de Roldán, hubiera sido Alvar Fañez el tercero, después del famosísimo paladín muerto en Roscenvalles y de Oliveros, y que si el castellano hubiera estado allí, los francos no hubieran sido derrotados ni muertos los camaradas de lucha[80].

No me detendré aquí en recordar la abundante literatura que existe sobre la relación entre el *Poema de Almería* y la *Chanson de Roland* y sobre la posibilidad de la existencia de un Poema castellano sobre Roldán[81], dado que este aspecto no entra dentro de la óptica de mi trabajo. Baste señalar, desde el punto de vista de este estudio, la falta de referencias que equiparen, en el Poema, a los caudillos en marcha hacia Almería con los héroes de los cantares de gesta. De todos modos es evidente, a mi entender, que el poeta no quiere dejar de recordar esos modelos y, muy posiblemente, fuera con este propósito que presentó en su obra a Alvar Rodríguez, suposición que he fundamentado en la primera parte de este trabajo[82].

4.2. Los héroes de la épica clásica

El tono clásico aparece en el Poema ya desde el comienzo, puesto que se abre con la invocación al omnipotente Dios, piadoso y fuerte, numen inspirador de los versos. Asimismo, por lo que nos queda del final, podemos suponer que terminaba también con una invocación parecida, si es que no deben considerarse ya despedida final aquellas palabras que cierran el texto del Poema en las versiones que nos han llegado:

---

[79] "*Ipse Rodericus, Meo Cidi saepe vocatus, / de quo cantatur quod ab hostibus haud superatur, / qui domuit Mauros, comites domuit quoque nostros, / hunc extollebat se laude minore ferebat, sed fateor verum, quod tollet nulla dierum: / Meo Cidi primus fuit, Alvarus atque secundus*", vv. 220-225.

[80] "*Tempore Roldani si tertius Alvarus esset post Oliverum, fateor sine crimine verum, / sub iuga Francorum fuerat gens Agarenorum, / nec socii chari iacuissent morte perempti*", vv. 215-218.

[81] Sobre este tema puede verse, por ejemplo, la síntesis que hace Salvador Martínez en la obra ya citada, pp. 298-316 y 388-393.

[82] Véase *op. cit.*, pp. 118-199.

Credite, quaeso, Deo, Deus est profecto Deorum,
necnon cunctorum Dominus manet hic Dominorum;
qui fecit laetus nobis miracula solus
constant et coeli[83]

La invocación de los primeros versos: *dextra laborantis sperat pia dona Tonantis*[84], emplea un epíteto que, si bien había sido usado ya en la literatura patrística como un lejano eco del Dios del Sinaí, también había sido aplicado por la literatura clásica a los dioses paganos –especialmente Júpiter– de donde pudieron haberlo sacado los Padres de la Iglesia.

Incluso la comparación de personajes es una técnica que caracteriza la poesía épica de todos los tiempos, aun cuando ella sufre con los cambios de gusto literario, reduciéndose cada vez más su uso hasta llegar a su casi total ausencia en las canciones de gesta en lengua romance. Como nos recuerda Salvador Martínez, la *Chanson de Roland* contiene una sola comparación; y una, propiamente hablando, hay también en el *Mio Cid* pues los versos 375 y 2642 dicen lo mismo[85].

Hay, pues, una gran diferencia entre las comparaciones de los clásicos latinos, los poetas carolingios y los del siglo XII, aun cuando estos dos últimos grupos tuviesen como modelo al primero. A partir del siglo X, se nota una nueva tendencia en el uso de las comparaciones. Mientras los poetas carolingios y subcarolingios, fieles imitadores de los clásicos, usaron un sistema de comparaciones largas y rebuscadas, los poetas de los siglos XI y XII emplearon un tono más sencillo y menos artificioso.

La razón de este cambio no es fácil de explicar pero esta búsqueda de la sencillez puede derivar del hecho que la poesía épico-narrativa era compuesta para ser leída (vida de santos) o cantada (vida de héroes) en público y, como es lógico, éste no podía prestar mucha atención a una narración cargada de figuras retóricas que no entendía. Al auditorio le interesaban las acciones del héroe y que fueran presentadas de la manera más rápida e inteligible que se pudiera[86].

Es así como nuestro poeta se sirve continuamente de ágiles comparaciones, que Maurilio Pérez González subraya en diversas notas de su traducción del Poema objeto de nuestro estudio[87].

---

[83] Vv.370-374.

[84] V. X.

[85] *Op. cit.*, p. 210.

[86] *Idem*, p. 211.

[87] *Op. cit.* en la nota 16.

En cuanto a los personajes, el Poema sólo recuerda a Héctor y a Ayax, ambos en relación con Ponce de Cabrera –único que el poeta compara con personajes de la literatura clásica– de quien se dice, como hemos visto, que gobernaba a su gente como el poderoso Héctor[88] y que era *dapsilis et verax, velut insuperabilis Ayax*[89].

Como ya he señalado en otros trabajos[90], considero que los autores medievales que utilizan figuras clásicas o bíblicas, no pretenden hacer una simple comparación conceptual de los personajes sino que, además, buscan movilizar todo un mundo de impresiones que giran alrededor de las mismas. Por lo que se refiere a Héctor, la carga simbólica no ofrece dudas en razón de tratarse de uno de los más bravos caballeros troyanos, característica que quedaría así unida a su virtud de buen conductor de su gente a través del adjetivo *fortissimus* que se le aplica, similar al *ferox Hector in armis* con que se compara a Sancho II en su epitafio de Oña[91].

En cuanto a Ayax, como sabemos, hay dos personajes con su nombre en los poemas clásicos: el hijo de Oileo, rey de los locrenses –de quien trata Virgilio en la *Eneida*[92]– y el hijo de Telamón, rey de Salamina, quien se arrojó sobre su espada por haber perdido las armas de Aquiles en juicio ante Odiseo. Castro Guisasola considera que el *Poema de Almería* se refiere probablemente al primero, pues lo yuxtapone al denodado Héctor[93], mientras que los otros autores a los que me he referido en este trabajo no brindan ninguna opinión al respecto. Creo, sin embargo, que no debemos dejar de tener en cuenta en esta consideración los otros aspectos de la personalidad del locrense, quien no alcanza las dimensiones del hijo de Telamón, sólo inferior a Aquiles en fuerza y bravura.

De todos modos, es evidente que no es necesario suponer que nuestro poeta recurriese directamente a los clásicos como origen inmediato de las dos expresiones *fortissimus Hector* e *insuperable Ajax*, sino que le era suficiente haber tenido entre las manos, u oído en las escuelas del tiempo, el *Homerus latinus*, donde podía hallar: *maximus heros* (v. 566), *fortissi-*

---

[88] Véase nota 36.

[89] V. 167.

[90] "Temas y figuras bíblicas en el discurso político de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*", en Nilda Guglielmi y Adeline Rucquoi (coords.), *El discurso político en la Edad Media. Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, CONICET-CNRS, 1995, pp. 117-140 y "Temas y expresiones bíblicas en las crónicas del ciclo de Alfonso III", *Hispania Sacra*, XLIX, 100 (1997), 587-600.

[91] Véase *España Sagrada*, vol. XXVII, p. 226.

[92] I, 44 y II, 414.

[93] *Op. cit.*, p. 123.

mus Hector (vv. 486 y 820) o *fortissimus Aiax* (v. 190). De colecciones como ésta, sacó probablemente nuestro poeta las diversas referencias clásicas de su obra, tal como supone Salvador Martínez[94].

En síntesis, si bien podemos encontrar el influjo de los clásicos en el *Poema de Almería* no debemos exagerarlo, además de tener presente que ese influjo probablemente no procede de la lectura directa de los mismos sino de los resúmenes que, en el siglo XII, circulaban en gran número en las escuelas monásticas y catedralicias.

De todos modos, para la óptica de este trabajo, lo que importa fundamentalmente son las características de los personajes presentados, así como el hecho de que sólo Ponce de Cabrera sea comparado con los mismos.

4.3. Los personajes bíblicos

Ya en su forma de versificación, el Poema muestra la influencia bíblica –que muchos consideran predominante– pues su autor ha usado, en buena parte de los versos, el ritmo acentual, muy parecido al de la épica vulgar, en lugar de seguir el cuantitativo, como requerirían los hexámetros latinos con los que compone su obra. Aunque no es el primer poeta épico que usa este sistema, esto ha hecho pensar a algunos que el poeta almeriense tomó la inspiración y el modelo de la poesía acentual de la Biblia antes que de los paradigmas romances, es decir, que tuvo como referente la poesía de los *Salmos* antes que la de los juglares.

Salvador Martínez considera que nuestro poeta escogió el verso latino más parecido a la versificación de la Biblia y, particularmente, de los *Salmos*: el hexámetro; pero no el clásico virgiliano, sino el leonino. Este, por su estructura de asonancias internas, se prestaba mejor a la imitación del verso paralelístico de la Biblia, en su doble aspecto rítmico del sentido y del sonido[95]. Como el mismo autor nos recuerda, el origen del hexámetro leonino no está muy claro. El nombre *versus leoninus*, en cuanto tal, no aparece hasta el 1030 pero, a partir del siglo IV, las oraciones de la Iglesia –inspiradas en la lengua hablada más bien que en la culta de los clásicos– empezaron a servirse de un nuevo principio de composición fundado en las intensidad del acento de las palabras. Ya en tiempos de san Agustín, la diferencia entre sílabas largas y breves había desaparecido casi completa-

---

[94] *Op. cit.*, p. 218.

[95] *Op. cit.*, pp. 223-224.

mente; y a partir de Beda se acostumbró a llamar *rítmica* aquella poesía nueva que ya no tenía en cuenta la cantidad. En España, mientras Alvaro de Córdoba se sentía orgulloso de su facilidad en escribir versos métricos (aunque también hizo amplio uso del *cursus rithmicus*), san Isidoro no se avergonzaba por seguir la moda acentual.

No sólo las oraciones de la Iglesia y otras obras eclesiásticas fueron escritas en esa prosa rítmica sino también los himnos, poemas y demás composiciones y, desde 1088, este uso fue norma en las cancillerías eclesiásticas, especialmente las pontificias. En esa fecha, el Papa Urbano llamó a Roma a Juan de Gaeta, monje de Monte Casino –y más tarde Papa con el nombre de Gelasio II– para reformar el estilo latino de la cancillería papal. A partir de este momento, la prosa y, sobre todo, la poesía rítmica cobran nuevo vigor, por influjo de la música, de tal manera que, al llegar el siglo XII, ellas ya habían conseguido un inesperado triunfo de contenido y forma[96].

En cuanto a los personajes bíblicos, que el Poema compara con sólo dos de los caudillos presentados –Ponce de Cabrera y Pedro Alfonso–, encontramos en esta obra referencias a: Absalón, comparado a Pedro Alfonso, Sansón y Salomón –con quienes se equipara a los dos nobles mencionados– y Gedeón, Jonatán y Josué, que sólo se ponen en relación con Ponce de Cabrera. Este es, por lo tanto, quien aparece como el más cercano a los prototipos bíblicos –y no sólo a los clásicos, como ya hemos visto–.

Absalón es citado en referencia a la belleza de Pedro Alfonso, con la expresión *pulcher ut Absalom*[97] y nada puede hacernos suponer que el poeta quisiera comparar implícitamente ambas figuras en otros aspectos, no sólo porque este hijo del rey David se había convertido ya en un paradigma de la hermosura –en base a la descripción que de él se hace en la Biblia[98]–, sino porque además los otros aspectos de su historia (asesino de su hermano, rebelde contra su padre, muerto dramáticamente...[99]) no se prestan para ser valorados ni relacionados con alguien que se presentó a

---

[96] *Idem*, pp. 250-252.

[97] V. 117.

[98] "*No había en Israel un hombre tan apuesto como Absalón, ni tan celebrado; de la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza no había en él defecto*", II Samuel, 14, 25, *Biblia de Jerusalén*, versión que utilizaré para los textos bíblicos en castellano porque no es intención de este trabajo tratar de suponer qué versión de los textos bíblicos pudo haber conocido el autor del *Poema de Almería*, sino señalar las características que tienen los personajes de la Biblia, para lo cual es generalmente indistinta la versión que se maneje.

[99] Véase II Sam., caps. 13 a 18.

rendir homenaje a Alfonso VII junto con el primer grupo de la nobleza leonesa que lo hizo y luego fue fiel al Emperador hasta los últimos días de éste[100].

También refiriéndose a Pedro Alfonso, el Poema dice que éste *casi* tenía la fuerza de Sansón, mientras que se atribuye a Ponce de Cabrera el misma vigor del héroe bíblico, tal como he señalado anteriormente[101]. Esta comparación no extraña, dado que la fama de Sansón ha perdurado fundamentalmente en relación con sus extraordinarias fuerzas[102].

Quizás hubiera podido pensarse que, a través de esa comparación, el poeta quiso equiparar la amenaza que representaba Sansón para los filisteos –que dominaban por entonces parte de Israel– y la envergadura militar de Ponce de Cabrera. Pero recordemos, por una parte, que el Poema no resalta especialmente la figura de Pedro Alfonso en el aspecto militar –y también a éste se atribuye la fuerza de Sansón, aunque en menor medida que a Ponce de Cabrera– y, por otra, que el héroe bíblico no llegó a liberar a su patria de los filisteos. Tampoco creo que el hecho de haber sido Sansón uno de los jueces –es decir, por entonces, gobernantes– denominados "mayores" porque se los consideraba jefes carismáticos y salvadores suscitados por Dios para liberar a su pueblo de la opresión de los judíos, tuviera en la Edad Media tanta resonancia como para ponerlo en relación en ese aspecto con los señores que presenta el *Poema de Almería*. Pienso, por lo tanto, que no hay que buscar más proyecciones a esta comparación que aquélla que el poeta explicita: la de una fuerza casi sobrehumana.

El poeta es también taxativo en la comparación que hace con Salomón, la otra figura bíblica presentada en relación con Pedro Alfonso y Ponce de Cabrera, en los versos 118 y 176 respectivamente. Como hemos visto, para comparar a éstos con el saber legendario de este rey de Israel, hijo y sucesor de David[103], emplea el término *documenta*[104] y no el de *sapiens*, que utiliza para describir a Manrique Pérez de Lara. A esta última palabra se da, generalmente, un carácter más relacionado con lo religioso que con lo intelectual, como sería *documenta* –que podríamos traducir por enseñanza o doctrina–.

---

[100] Sobre estas características de Pedro Alfonso véase la primera parte de este estudio, pp. 114-115.

[101] Véanse las notas 12 y 13 respectivamente.

[102] Al respecto véase Juec. 16, 3-14 y 26-30.

[103] Que se manifiesta, por ejemplo, en I Reyes, 3, 16-28; 5,9-14 y 10, 1-10.

[104] "*Documenta tenet Salomonis*", v. 118 y 176 respectivamente.

Para la Biblia, en efecto, la sabiduría:

> Es un hálito del poder de Dios,
> una emanación pura de la gloria del Omnipotente
> por lo que nada manchado llega a alcanzarla.
> Es un reflejo de la luz eterna,
> un espejo sin mancha de la actividad de Dios,
> una imagen de su bondad.
> Aun siendo sola lo puede todo;
> sin salir de sí misma, renueva el universo;
> en todas las edades, entrando en las almas santas,
> forma en ellas amigos de Dios,
> porque Dios no ama sino a quien vive con la Sabiduría.[105]

Quien recibe esa sabiduría entra, por lo tanto, en contacto con la actividad divina que lo convierte en su amigo y lo impulsa a utilizarla en beneficio de su pueblo, tal como se manifiesta claramente cuando Salomón la pide y Dios se la otorga:

> Concede pues a tu siervo, un corazón que entienda para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal, pues ¿quien sería capaz de juzgar a este pueblo tuyo tan grande?". Plugo a los ojos del Señor esta súplica de Salomón y le dijo Dios: "Porque has pedido esto, y en vez de pedir para tí larga vida, riquezas o la muerte de tus enemigos, has pedido discernimiento para saber juzgar, cumplo tu ruego y te doy un corazón sabio e inteligente como no lo hubo antes de tí ni lo habrá después[106]

Los textos bíblicos indican, además, las tres tareas encomendadas por Dios a Salomón: la de juzgar –que vemos en el fragmento precedente–, la de reinar y la de construir el Templo[107] –pero, como sabemos por múltiples ejemplos, la fama de la sabiduría de Salomón reposa sobre todo en su función de juzgar–. Con ella podría relacionarse, por lo tanto, la tarea de Ponce de Cabrera cuando el Poema señala que *Cum dat consilium,* posee el conocimiento –o la inteligencia– de Salomón, mientras que la referencia sobre Pedro Alfonso parece más bien marcar las enseñanzas que éste ha recibido –y, se supone, aprovechado–: *intrustisque bonis, documenta tenet Salomonis.*

---

[105] Sab. 7, 25-26.

[106] I Rey. 3, 9-12.

[107] Véase I Rey. 5, 19.

¿Por qué el poeta reservó entonces el término *sapiens* para Manrique Pérez de Lara y no lo utilizó con Ponce de Cabrera al equipararlo a Salomón? ¿Tan sólo porque al nombrar al héroe bíblico quedaba implícito que ese conocimiento era partícipe de la sabiduría divina? No lo creo, puesto que para ese fin le hubiera sido mucho más práctico emplear directamente la expresión *sapiens* –que, por otra parte, no modificaba la construcción del verso–, tal como hace Teodulfo cuando, al referirse a Ludovico Pío, habla del *sapiens Salomonis*[108].

Tampoco creo que ignorara la diferencia substancial que, en el aspecto religioso, tienen ambos términos, puesto que no cabe duda del círculo eclesiástico –muy posiblemente cluniacense– al que pertenecía el autor del Poema. ¿Actuó entonces, de este modo, porque en quien quería marcar la dimensión religiosa era en Manrique Pérez de Lara? Recordemos que éste es el único en quien el Poema señala explícitamente esa dimensión[109]. Confieso no tener respuesta para estos interrogantes, sobre los que volveré más adelante.

Como ya he indicado, el resto de los personajes bíblicos presentados en el Poema son puestos todos en relación con Ponce de Cabrera. Este es así descripto como *gladius Gedeonis, compar Jonathae, praeclarus uti Jesus nave*[110]. La comparación con este juez –otro de los considerados mayores–, vencedor de los madianitas tanto en territorio israelita como del otro lado del Jordán, tiene para Salvador Martínez:

> un particular significado en nuestro autor, pues Gedeón fue el que, por mandato divino, destruyó el ídolo de Baal situado en el terreno de su padre (cf. Jue. 6, 25 y sigs.). Gedeón, hombre tímido e indeciso por naturaleza, pone de manifiesto la fuerza divina que actuaba a través de la debilidad humana; por lo que Isaías habló de las victorias de Gedeón como de victorias de Dios (Is., 9, 13; 10, 26; véase también Sal., 82, 10-13)[111]

Si tenemos en cuenta que, en el verso 14 del *Poema de Almería*, se presenta a los musulmanes como adoradores de Baal[112], es posible que su autor haya querido comparar a los sarracenos con los madianitas. De este modo, también Ponce de Cabrera lucharía con esa fuerza de Dios a la que

---

[108] Citado por Salvador Martínez, *op. cit.*, p. 152, nota 30.

[109] Véase el verso 306.

[110] Vv. 164-165.

[111] *Op. cit.*, p. 216, nota 25.

[112] "*Cum colunt Baalim, Baalim non liberat illos*".

el poeta se ha referido al hablar de Armengol de Urgel, con lo cual otorgaría a Cabrera el cariz religioso que, como he señalado anteriormente, faltaba en su equiparación con Salomón.

Con respecto a *Jesus Nave*, nadie duda en la actualidad que esa referencia no debe interpretarse como *nave de Jesús* –como lo ha hecho Sánchez Belda en su versión del *Poema de Almería*– sino Josué, como lo hacen Castro Guisasola, Salvador Martínez y Pérez González en sus respectivas traducciones, a la que ya me he referido.

Castro Guisasola nos recuerda, por ejemplo, que con esa designación Prudencio se refiere a Josué en el verso 1888 del *Cathermerinon*[113] y Salvador Martínez señala que:

> Por lo que se refiere a la expresión Jesús Nave, nuestro autor no ha hecho más que seguir la tradición patrística y culta en la que Josué (Ioshua, en hebreo; y I–σους, en griego), se le designaba con el nombre patronímico Nave. Pero Moisés le cambió el nombre por Iehôöu'a (que quiere decir: Iahavé salvó, mientras el anterior significaba simplemente salvó). Los LXX usan siempre la transcripción griega I–σους, mientras que en la Vulgata hallamos tanto la hebrea Josué (cf. Jos., passim), como la griega: "Fortis in bello Iesus Nave, successor Moysi in prophetis..." (Ec., 46, 1); y a veces también sin el patronímico Nave (como en Mac., I, 2, 56: "Iesus dum implevit verbum, factus est dux in Israel"). San Isidoro lo usó ya en este sentido: "Secundus ordo est prophetarum, in que continentur libri octo, quorum primus Iosuae Benum: qui latine Iesu Nave dicitur" (Etymol., 1. VI, I, 6)[114]

Hoy sabemos, además, que en el griego y en la Vulgata, Josué es llamado *hijo de la Nave*, a causa de una errata en los primeros manuscritos de los Setenta, que pone NAYH en lugar de NAYN, y ha dado lugar a esta designación de este jefe de los hebreos, sucesor de Moisés, conquistador de Canaán, conocido por la toma prodigiosa de Jericó y por haber ordenado al sol que se detuviese hasta completar la victoria.

Su comparación con Ponce de Cabrera relaciona, por lo tanto, todo el proceso que narra el texto bíblico con la empresa de quienes se disponían a liberar Almería de los árabes opresores. El relato de la Biblia se presta para ello, pues es, sin duda, uno de los modelos de explicación de la presencia de Israel en la Tierra Prometida, utilizado como propaganda en la época de Josías o cuando sus destinatarios se encontraban en el exilio de Babilonia. Incluso, como sabemos, la toma de Jericó ha sido el primer gran

---

[113] *Op. cit.*, p. 122.

[114] *Op. cit.*, p. 217.

problema de la arqueología "bíblica", pues la ciudad estaba destruida desde mucho antes de la supuesta fecha de su conquista.

El libro de Josué puede así compararse con ciertos relatos oficiales de los orígenes de un pueblo, tal como han sido presentados en la modernidad (piénsese, por ejemplo, en Guillermo Tell y la Suiza hacia 1300) y ha sido utilizado incluso como legitimación de posiciones ideológicas que no han tenido sus raíces en la Biblia. Así, por ejemplo, las autoridades de Amsterdam equipararon a los españoles que ocupaban su ciudad con los cananeos, pero cuando el argumento se revirtió y ellos fueron a quienes se identificaba con los cananeos prohibieron la lectura de ese libro bíblico. No debe olvidarse, además, que dicho texto fue muy utilizado en el proceso fundacional de los Estados Unidos de Norteamérica, cuando ciertos pastores legitimaban el exterminio de los indios apoyándose en el mismo. Aún hoy, existen referencias sobre colonos judíos que lo emplean para justificar la violencia en ciertos casos.

Es entonces lógico que los relatos y personajes del libro de Josué –que constituyen una suerte de modelo de guerra santa de conquista– se integraran con esa dimensión en el contexto de la realidad medieval y, muy especialmente, en los poemas épicos, como el de Almería. La conquista de Jericó[115] se presentaba, sin dudas, como la imagen ideal a realizar en la nueva lucha contra los infieles y Ponce de Cabrera era uno de los más importantes paladines de la misma. Quizás, el más importante en el mensaje que el poeta está trasmitiendo a través de su obra.

La traducción incorrecta, a mi entender, que Sánchez Belda hace del verso 165, incluye también en su error a la figura de Jonatán. El mismo explica las razones de su versión diciendo:

> Este verso es de difícil traducción. A pesar de la coincidencia de todos los manuscritos en dar la lectura Ionathae, probablemente contenga una alusión a Jonás, a quien, por representar el símbolo de la resurrección de Nuestro Señor, llama el poeta "Nave de Jesús"[116]

Es obvio que la explicación que hemos dado al término *Jesús nave* hace innecesaria esta rebuscada conjetura de Sánchez Belda, refiriéndose a la cual Salvador Martínez dice:

> Esta interpretación es completamente disparatada, pues ni Ionathae tiene nada que ver con Jonás, el de la ballena, ni la correctísima expresión

---

[115] Jos. 6, 1-26.

[116] *Op. cit.*, p. 175, nota 110.

de nuestro poeta Jesus Nave tiene tampoco que ver con la "Nave de Jesús". Ionathae, lectura que se halla en todos los manuscritos de la Chronica, es Jonatás, uno de los famosos hermanos Macabeos[117]

Tampoco concuerdo, sin embargo, con esta atribución, pues si bien el libro de los Macabeos es una fuente continua de la parte prosística de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*[118], el héroe al que allí se hace referencia es Judas Macabeo, no su hermano Jonatán. En efecto, no sólo Judas Macabeo es identificado implícitamente con los alcaldes toledanos Rodrigo Fernández y Rodrigo González de Lara –y, en varias oportunidades con Alfonso VII– sino que el autor utiliza también, en distintos momentos del relato, textos estrechamente vinculados con otros que aparecen en la Biblia en contextos relacionados con Judas Macabeo[119].

Además, es lógico que el cronista –y el poeta, si no se trata de la misma persona– no tuvieran como modelo a Jonatán, dado que, en los momentos en que éste conduce a Israel, el partido macabeo había evidentemente evolucionado. En efecto, en el texto bíblico, Jonatán no se limita a continuar con las campañas militares para acentuar el poder israelí[120] –y, al mismo tiempo, asegurar su propia posición– sino que, además, se muestra favorable al poder seleúcida y utiliza su ejército para abatir al partido judío helenista. Situación ambigua en la que el antiguo jefe de los rebeldes se relaciona diplomáticamente con Roma y Esparta[121] y se alía con el seleúcida Alejandro Balas. Este otorga a Jonatán la dignidad de gran-sacerdote[122], suplantándose de este modo a la familia de los Oníades, de donde surgían tradicionalmente los Sumos Sacerdotes, y dando origen a una dinastía de príncipes sacerdotes, similar a las que existían por entonces en otros territorios. Además, Alejandro inscribe a Jonatán entre sus "primeros amigos" y lo nombra estratega y gobernante de los distritos de Judea[123] –amistad que continúa luego con Antíoco VI Dionisos[124], el hijo de Alejandro Balas, hasta que finalmente el Macabeo es muerto a traición, víctima de sus propias intrigas[125]–.

---

[117] *Op. cit.*, p. 216.

[118] Véase al respecto mi análisis de la misma sobre este tema, *op. cit.*

[119] *Idem*.

[120] Véase, por ejemplo, I Mac. 11, 60-74 y 12, 24-34.

[121] Véase I Mac. 12, 1-23.

[122] Véase I Mac. 10, 15-20.

[123] Véase I Mac. 10, 65-66.

[124] Véase I Mac. 11, 57-59.

[125] Véase I Mac. 12, 39-48.

Esta figura no parece, por lo tanto, ser la más adecuada para que se la identifique con los personajes que el *Poema de Almería* exalta. Por eso creo que, al decir el poeta que Ponce de Cabrera *compar erat Ionathae*, sin más aclaraciones, no está pensando en el Macabeo sino en el gran amigo de David, tal como también supone Castro Guisasola[126], aun cuando éste no aclara en qué fundamenta su interpretación. Por mi parte, pienso que esta comparación es la más lógica si se tiene en cuenta que este hijo del rey Saúl era gran amigo de David, a quien *amaba como a sí mismo*[127] y que, en la parte prosística de la *Crónica Adefonsi*, no sólo se compara implícitamente a David con Alfonso VII, sino que éste llora la muerte de Munio Alfonso con palabras similares a aquéllas que la Biblia pone en boca de David ante la muerte de Jonatán[128].

Vemos así que la figura de Jonatán no es extraña a la crónica, que lo identifica implícitamente con Munio Alfonso. ¿Que mejor comparación podía usarse para referirse a Ponce de Cabrera, si se quería exaltar su estrecha relación con el Emperador?

En relación con este último, creo importante señalar que Alfonso VII no aparece en el Poema comparado con ningún personaje bíblico, a diferencia de la parte en prosa de la Crónica donde –como he tratado de demostrar en el trabajo previo ya citado– se lo relaciona implícitamente con David, Salomón y Judas Macabeo. Posiblemente esto se deba a que, como he señalado antes, las figuras sobre las que se centra el Poema son las de las tropas convocadas por el Emperador y sobre sus jefes, quizás como un modo de resaltar la persona del soberano, que tiene tales funcionarios y vasallos. Creo, sin embargo, que esto puede deberse a otras causas como, por ejemplo, la de una existencia previa de un Poema, que tuviera objetivos distintos a los del cronista de Alfonso VII y que éste hubiera incorporado a su obra, tema sobre el que volveré en otra oportunidad.

En ambas partes de la crónica se presenta también, de un modo diferente, las figuras bíblicas que el autor quiere identificar con los personajes de la época del Alfonso VII. En la parte prosística, esa identificación es, sobre todo, implícita y para hacerla se utiliza toda la carga simbólica de los textos bíblicos que se emplean continuamente en la redacción. En el Poema, por el contrario, los héroes bíblicos son presentados explícitamente e, incluso en la mayoría de los casos, se explica de manera conceptual las

---

[126] *Op. cit.*, p. 124.

[127] I Sam. 20, 17.

[128] Véase el párrafo 184 de la Crónica y II Sam. v. 20 y 26.

características por las que se los compara con los nobles que el poeta busca exaltar en su obra.

Esto podría relacionarse también con la posibilidad de autores diferenciados. Pero –sin excluir esa posibilidad– pienso que ello se debe, sobre todo, al género elegido para contar, al final de la Crónica, la hazaña almeriense: el poético, que naturalmente utiliza los canales simbólicos de comunicación que el cronista emplea a través de las sugerencias bíblicas en la parte prosística de su obra. Creo que basta leer ambas partes de la Crónica para *sentirlo*.

5. Conclusión

A través del análisis del *Poema de Almería* hemos podido ver cómo su autor se vale de la presentación que hace de los nobles para subrayar la importancia de los mismos, aunque en distinta medida y con diferentes virtudes. Acentúa así especialmente la figura de Ponce de Cabrera, hecho que no extraña si se tiene en cuenta –como he señalado en la primera parte de este estudio– que el Poema ha pasado posiblemente por sus manos, dada su condición de mayordomo, primero de Alfonso VII y luego de su hijo, al menos hasta 1167[129].

En la descripción que se hace de este poderoso cortesano, el poeta exalta su valor como guerrero, no adjudicando a otros nobles ninguna de las virtudes que él posee en ese campo, con excepción de la fuerza, que comparte con Pedro Alfonso, aunque el Poema no deja de indicarnos que éste la posee en menor medida que Ponce[130].

Ramiro Froilaz aparece, a su vez, como el mayor modelo de las relaciones con quienes están bajo su mando y con el rey: justo, esclarecido en el consejo, servidor de la ley y del rey, hace que sea grato servirle. En el campo de estas relaciones, el Poema sólo alaba también a Ponce de Cabrera y a Manrique Pérez de Lara, aunque con menor énfasis pues lo hace con sólo una referencia a cada uno de ellos.

En Manrique Pérez se señalan también virtudes militares –distintas y en menor número que de las de Ponce–, al tiempo que es el único que se presenta teniendo una relación íntima con Dios, si no tomamos en cuenta como tal la referencia a Armengol de Urgel, quien lucha sostenido por "la fuerza de Dios".

---

[129] *Op. cit.*, p. 117.

[130] Véase *ut supra*.

El poeta valora también en Ramiro Froilaz su bondad y "prudencia"[131], en Pedro Alfonso la honestidad y belleza, características que comparte con el anterior y con el íntegro Martín Fernández de Hita. Las otras virtudes que hemos visto ponderadas por el Poema se reparten entre los distintos nobles que se mencionan en él.

Hemos señalado ya cómo el poeta ha querido realzar las figuras de Pedro Alfonso, Ramiro Froilaz y Manrique Pérez de Lara señalando sus relaciones de parentesco. Aspecto que no se menciona en referencia a Ponce de Cabrera, originalmente Ponce Giraldi, puesto que este había comenzado su carrera en Castilla cuando acompañó, desde Cataluña, a doña Berenguela para su casamiento con Alfonso VII. Como sabemos, la tenencia de Cabrera, que le dio el nombre por el que comúnmente se le conoce, parece haber sido uno de los primeros regalos que el rey dio al joven noble[132].

El Poema pone, por lo tanto, el acento en Ponce de Cabrera, Ramiro Froilaz, Manrique Pérez de Lara y Pedro Alfonso. Este es también relacionado con personajes bíblicos aunque, por supuesto, en menor medida que Ponce, quien es identificado también con figuras clásicas, constituyéndose así en ejemplo de las dos influencias que se manifiestan en toda esta obra, al igual que en el resto de las redactadas durante el siglo XII. Ya he indicado, además, la posible razón por la cual los héroes de los cantares de gesta que allí se mencionan son comparados sólo entre sí y no con alguno de los nobles en marcha hacia Almería.

Para elogiar a estos últimos, el poeta se ha valido sobre todo, de la formulación explícita de sus virtudes, trazando no sólo un cuadro con las características específicas de cada uno sino buscando que de esa presentación surja un orden implícito de prelación, tal como hemos visto. Por el contrario, ha utilizado en menor medida los canales simbólicos a los que se prestaban las figuras bíblicas –de las que generalmente explica su alcance conceptual, por las razones que he supuesto en el punto precedente–.

[131] Véase la aclaración que he hecho en la nota 65.

[132] Véase la primera parte de este estudio.

LUDICIDAD MEDIEVAL: TENDENCIAS HISTORIOGRÁFICAS Y TEMAS DE INVESTIGACIÓN*

GHERARDO ORTALLI
(Università di Venezia - Italia)

1. La seriedad del *ludus*

El libro de las *Novelle* del luqués Giovanni Sercambi (quien vivió entre los siglos XIV y XV) no puede ser ciertamente considerado entre las obras de arte de la literatura italiana. Tiene, sin embargo, el mérito de presentarnos acontecimientos y ambientes de carácter popular con indicaciones de que no siempre es fácil disponer. Entre los cuentos se halla el de Biocolo di Boccadivacca, él también ciudadano luqués, que había sido enviado por el señor de Verona, Mastino della Scala, para actuar como *podestà* en un castillo del *contado*: Marciano. Boccadivacca debía tener una especie de odio respecto del juego y decidió arrancarlo a golpes de condenas y decretos. Comenzó, pues, por prohibir los dados, instrumento príncipe para el azar, por lo menos hasta cuando –hacia fines del siglo XIV– no se difundieron también las cartas de juego. Los habitantes del lugar, en cambio, pensaban de otra manera. Así, prohibidos los dados, pasaron a la *tabula* (la mesa real, el backgammon), un juego que, en las valoraciones corrientes, la Edad Media consideró siempre irreprensible[1]. Vedado incluso éste, se comenzó a apostar al ajedrez, siempre considerado extraordina-

---

* Se publica el texto presentado en Buenos Aires, en septiembre de 1998, en el marco del "IX Curso de actualización en historia medieval".

[1] Incluso para la tabla real es necesario usar dados pero con fines meramente instrumentales. Cuando vetó el dado, el legislador medieval se refirió corrientemente al juego de azar, sobre todo a la *zara*. Desde esta óptica, los dados, los *taxilli* siempre son distintos de la *tabula*.

riamente respetable pero ni siquiera el prestigio de que gozaba lo protegió de la severidad de Boccadivacca; también él fue prohibido.

En un *crescendo* de prohibiciones, les tocó el turno a otros juegos de mesa, a las nueces, a los tejos, a la pelota, a los astrágalos (huesecitos antepasados del dado muy usados en el mundo antiguo). Inclusive, el trompo fue prohibido ya que se podía apostar hasta sobre este pasatiempo de niños. Entonces, los habitantes de Marciano comenzaron a colocar una moneda en una gavilla de mieses; habría vencido quien, con sólo dos dedos, hubiera tomado mayor cantidad de paja. En este punto, el *podestà* –que no podía "soportar que otros lograsen placer"– decidió zanjar el asunto de raíz: "no se podrá jugar de ninguna manera y no se podrá tocar ni con las manos ni con los pies nada que tenga relación con el juego". Entonces, los hombres del burgo se pusieron a apostar sobre el nombre de la primera persona que hubieran encontrado de camino. Frente a la enésima prohibición y a los lamentos de sus súbditos, he aquí que, finalmente, intervino desde Verona el señor que –reconociendo la incapacidad de su *podestà*– lo liberó del encargo limitándose a recomendar mesura y discreción a quien quisiese jugar[2].

Si alguna moraleja se puede extraer del cuento creo que es la de la imposibilidad de suprimir las pulsiones lúdicas, imposibles de ser eliminadas incluso en sus expresiones consideradas más peligrosas para el ordenado equilibrio de la sociedad, como es el caso del azar. La calma ironía del cuentista nos recuerda, pues, que el juego era una parte no indiferente de la vida cotidiana, ámbito al que no se puede renunciar. Se trata de una valoración cuya propiedad nadie pensaría en contestar; nos encontramos en los límites de la más banal obviedad. Sin embargo, parece que esta comprobación en la cual todos estamos prontos a reconocernos, no ha tenido efectivo resultado historiográfico. Para quien se ocupa seriamente de investigación histórica, la ludicidad permanece como un sector marginal, por lo menos por dos tipos de razones. En primer lugar, se relaciona con muchos campos de investigación sin tener, en ninguno de ellos un sólido derecho de ciudadanía. De tal manera, el complejo mundo del juego difícilmente encuentra una ubicación autónoma y cumplida y aparece como secundario para quien se ocupa de historia económica o institucional o de la sensibilidad colectiva, para quien se interesa por la historia de la sociedad o de la cultura o de antropología, sociología u otras disciplinas[3].

---

[2] Giovanni SERCAMBI, *Novelle* (ed. de G. Sinicropi), Bari, Laterza, 1972, I, *novella* CV, pp. 459-62. Cfr. A. RIZZI, *Ludus/ludere. Giocare in Italia alla fine del Medio Evo*, Treviso-Roma, Fondazione Benetton-Viella, 1995, pp. 80-82.

[3] Así ya me he expresado en la presentación de *Ludica*, I (1995), 5-6.

El segundo motivo de marginalidad es, aún, más importante y depende de esquemas culturales consolidados y, especialmente, de una actitud mental por la cual, partiendo de una valoración de "no seriedad" estructural del juego (por muchas razones bien justificada), resistiendo a decenios de estudios de alto nivel, no se logra entender hasta qué punto esto puede ser extraordinariamente serio para la sociedad. Por lo demás, sugerirá ya la banal consideración que pocas cosas logran, en el fondo, ser tan "serias", arrebatadoras, cautivadoras, a veces dramáticamente comprometedoras y a veces destructivas como el juego, la competición, la fiesta.

No es un empeño fácil recuperar las muchas marginalidades dentro de un análisis que vuelva a asignar al *ludus* una seria y legítima centralidad, restituyéndole todo su significado. Se trata, por lo demás, de una operación cultural cuya urgencia resulta evidente apenas reconozcamos, en la ludicidad, un momento no sólo imposible de eliminar sino también significativo en el general transcurrir histórico, momento al que se debe reconocer su importancia absoluta y al que se debe recuperar en sus compactas conexiones con el conjunto de los acontecimientos, sin separarlo de los grandes contextos históricos en los cuales la ludicidad, por lo demás, se expresa. Es necesario, pues, superar las rémoras que impulsan a muchos sectores de la cultura (no sólo historiográfica) a creer que es mejor no perderse en cosas "poco serias". En suma, también es preciso decidirse a razonar –con toda la necesaria seriedad– sobre el juego en cuanto fenómeno histórico; es necesario colmar un fuerte retraso de conocimientos siguiendo, por lo demás, una vía respecto de la cual no faltan precedentes importantes.

2. Un interés que crece, entre luces y sombras

En cuanto a precedentes ilustres, un punto de referencia obligado de cada propósito de recuperación cultural lo encontramos seguramente en los estudios de Johan Huizinga, que llegaron a su plena madurez en 1938, con la publicación, en Leiden, de *Homo ludens*, un rico volumen en el cual el análisis de la naturaleza específica y de numerosos caracteres fundamentales del juego se combinaba con la fuerte recuperación de sus lazos en la esfera de lo sagrado y con el papel que tuvo el mismo en el desarrollo de la civilización y de las culturas[4].

---

[4] Ya en 1933 Huizinga había tratado de los "límites del juego y de la seriedad en la cultura".

Lo que considero el segundo punto de referencia obligado para los historiadores (y no sólo para ellos) es un estudio de carácter no precisamente histórico sino, más bien, orientado hacia la sociología y la antropología; se trata del volumen de Roger Caillois, *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige* publicado en París en 1967, que propone una tentativa –creo no superada– de interpretación total del juego con meditado empeño clasificatorio[5].

Obras como las citadas –aunque de manera concorde consideradas dentro de la categoría de textos "clásicos" en la materia (una categoría por lo demás pobrísima)–, al fin de cuentas me parece que no han favorecido en verdad, un crecimiento del interés historiográfico en la esfera de la ludicidad. Tal vez, precisamente por su manera de presentarse –con los caracteres de una interpretación global– y por la indiscutible compacidad definitoria del dibujo propuesto en ellas, dichas obras en verdad no abrían espacios a esa serie difusa de estudios que, en situaciones más problemáticas y menos definitorias, encuentra, a menudo, las mejores condiciones para madurar, dando vigor a una investigación sistemática y articulada. En suma, mi sensación es que otros caminos culturales (aparentemente menos directos) pueden ayudar mejor al crecimiento del interés científico por el tema.

Creo, por ejemplo, que óptimos resultados pueden derivar de las tesis de Norbert Elias y, sobre todo, de su teoría de la civilización[6], por lo demás ya comprobada (aunque por cierto no con dirección medieval) por los trabajos de Eric Dunning[7]. Pero, tal vez, el escaso impulso de los estudios de Huizinga para iniciar nuevas investigaciones en el mundo del juego depende sólo del hecho de que, cuando fueron publicados, los tiempos no

---

[5] De R. CAILLOIS, además de otros trabajos tales como "Jeu et sacré", *Confluences*, X (1946) y *Cases d'un échiquier*, París, Gallimard, 1970 recordamos sobre todo la edición del volumen *Jeux et sports*, París, Gallimard, 1967 (Enciclopedia de la "Pléiade"), con sus contribuciones "Nature des jeux", "Jeux des adultes. Définitions", "Les cartes", "Les loteries culturellles", "Les appareils à sous" además de la introducción, en las pp. 1-18, 150-180, 950-970, 1.009-1.020, 1.124-1.130.

[6] N. ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psycogenetische Untersuchungen*, Basilea, Hans zum Falken, 1936-1939, 2 tomos.

[7] Para una ulterior bibliografía pueden verse: E. DUNNING, "Sport in the Civilizing Process: Trajectories of State Formation and the Early Development of Modern Sport", *Ludica*, I (1995), 69-77; E. DUNNIGN y C. ROJEK (eds.), *Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Londres, 1992. Cfr. también N. ELIAS y E. DUNNIGN, *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford, Basil Blackwell, 1986. Los textos presentados en el congreso "Spiel, Zivilisation, Gesellschaftlicher Umbruch", celebrado en Bonn en 1994, han sido editados por *Ludica*, I (1994), 151-200.

estaban maduros para abrir nuevos caminos. Es verdad que, incluso hoy, la discusión no despega fácilmente, aunque los signos de un nuevo interés (y de una superación de los viejos lugares comunes y de las convenciones *ad excludendum*) parecen aumentar.

Las señales de ese nuevo interés son muchas. Para entendernos una vez más con referencias concretas, una discusión como la referida a la "invención del *leisure*", iniciada por Peter Burke en 1995 en *Past and Present* –discusión afortunadamente todavía lejos de estar concluida–, no creo que encuentre un precedente real en calificadas revistas de historia general y no especializadas[8]. Hasta ahora, intervenciones de este tipo podían pensarse sólo en periódicos altamente especializados, dedicados a la historia del deporte[9]. De la misma manera, pocos años atrás, toda una semana de intervenciones y discusiones sobre el tema del tiempo libre –como la organizada en 1994 por el Istituto "Francesco Datini" de Prato, un centro de estudios de carácter internacional, especialmente dedicado a la historia económica[10]– hubiera sido impensable a menos que fuera en el marco de empresas casi pioneras –como el encuentro realizado en 1980 en Tours, dedicado al juego en el Renacimiento[11] o el seminario organizado en Los Angeles en el mismo año en UCLA, Center for Medieval and Renaissance

---

[8] P. BURKE, "The invention of Leisure in Early Modern Europe", *Past and Present*, CXLVI (1995), 136-50; J.-L. MARFANY, "The invention of Leisure in Early Modern Europe", *Past and Present*, CLVII (1997), 174-91; P. BURKE, "Replay", *ibídem*, 192-97.

[9] A propósito, entre los aportes más recientes, aunque consagrado a la organización de los estudios más que a sus contenidos y totalmente desinteresado de cuanto ocurre fuera de los países de lengua inglesa, recuerdo D. BOOTH, "Sports History: What can be done", *Sport, Eucation and Society*, II (1997), 191-204; precedentes directos, recordados específicamente por el autor: G. REDMAN, "Sport History in Academe: Reflections on a Half-Century of Peculiar Progress", *The British Journal of Sports History*, I (1984), 24-40; R. J. PARK, "Sport History in the 1990s: Prospects and Problems", *American Academy of Physical Education Papers*, XX (1987), 96-108.

[10] Las actas del congreso (casi 900 páginas) han sido recogidas en el volumen de S. CAVACIOCCHI (ed.), *Il tempo libero. Economia e società (Loisirs, Leisure, Tiempo libre, Freizeit), Secc. XIII-XVIII*, Florencia, Le Monnier, 1995 (Istituto internazionale di storia economica "F. Datini", ser. II - Atti delle settimane di studi e altri Convegni, 26). Para otras iniciativas posteriores del mismo género, véase más abajo, nota 13. En cuanto al concepto de "tiempo libre", aunque puede ser utilizable, no me parece que sea el más adecuado para el Medio Evo; cfr. G. ORTALLI, "Tempo libero e Medio Evo: tra pulsioni ludiche e schemi culturali", en *Il tempo libero*, pp. 31-33.

[11] Los trabajos presentados fueron recogidos en Ph. ARIES y J.-C. MARGOLIN (eds.), *Les jeux à la Renaissance. Actes du XXIIIe Colloque international d'études humanistes, Tours, 1980*, París, Vrin, 1982.

Studies, sobre el surgimiento de las concepciones y de las lógicas propias del deporte moderno[12]–.

Desde entonces, sin embargo, las cosas se han ido modificando y los encuentros de estudio de este tipo ya no son algo excepcional[13]. Así, en Francia, el Comité des Travaux Historiques et Scientifiques del Ministerio de la Educación Nacional y de la Cultura ha incluido, en el programa de sus congresos anuales, a partir del realizado en Chambery en 1991, un sector dedicado a la "histoire de jeux et des sports"[14] y un coloquio como el que se llevó a cabo en el King's College de Londres en 1997 sobre "Feasts and Games in Medieval Culture" ya se convierte en un hecho normal. Es verdad que, en los ambientes académicos, la historia del juego, de la fiesta y del deporte aún difícilmente encuentra lugar, quedando como prerrogativa de las escuelas superiores de educación física; sin embargo, así como los congresos dedicados a la materia ya no son acontecimientos extraordinarios, de la misma manera el nivel y el número de trabajos de estudiosos de historia general (con fuerte connotación académica) crecen y el interés aumenta.

En suma, las señales de atención se multiplican pero el cuadro historiográfico se muestra poco homogéneo y las valoraciones aparecen mejor articuladas con referencia a las diversas épocas, sobre todo si pensamos en los estudios sobre la Edad Media. En efecto, la época medieval parece vivir una coyuntura más difícil. Con respecto de los años más cercanos a nosotros es más fuerte la preocupación por la historia del juego y del tiempo libre; empiezan a ser numerosas las investigaciones dedicadas al pleno y tardío Ochocientos, con una intensidad que crece a medida que se avanza hacia nuestra época. Hay una sólida tradición de estudios también respec-

---

[12] Los textos fueron parcialmente publicados en traducción alemana en A. KRUGER y J. McCLELLAND, *Die Anfänge des modernen Sports in der Renaissance*, Londres, Arena, 1984.

[13] Sin pretensión de exhaustividad o sistematicidad, recuerdo, a título de ejemplo, *Feste und Feiern im Mittelalter. Padeborner Symposion des Mediävistenverbandes, 1989*, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1991; G. ORTALLI (ed.), *Gioco e giustizia nell'Italia di comune*, Treviso-Roma, Fondazione Benetton-Viella, 1993 (recoge las actas del congreso desarrollado en Treviso en 1991); *Passare il tempo. La letteratura del gioco e dell'intrattenimento dal XII al XVI secolo. Atti del Convegno di Pienza, 1991*, Roma, Salerno, 1993, 2 tomos; *Espai i temps d'oci a la història*, Palma, Universitat de le Illes Balears, 1993 (actas de las XI Jornades d'estudis històrics locals organizada por el Institut d'estudis baleàrics, Palma, 1992); *Jeux de Carnaval et Fastnachtspiele. Actes du Colloque du Centre d'Etudes Médiévales de l'Université de Picardie Jules Verne, 1994*, Greifswald, Reineke-Verlag, 1994.

[14] Las actas del 116° Congrès national des Sociétés Savantes (precisamente el del año 1991) han sido recogidas en el volumen *Jeux, sports et divertissements au Moyen Age et à l'Age classique*, París, CTHS, 1993.

to del período clásico, especialmente en relación al papel que la práctica agonística tuvo en el sistema social y cultural de ese momento. Entre estos dos polos (antiguo/contemporáneo) se coloca la fase menos "frecuentada" por la historiografía, de tal manera que, sobre todo la Edad Media, resulta hasta ahora más descuidada. Pero no creo que el asunto sea injustificable. Según mi opinión, en efecto, la situación de la investigación actual, corresponde a las actitudes históricamente expresadas pero, sobre este tema, volveremos más adelante.

Entretanto, es oportuno señalar cuán numerosas son las posibilidades de verificación de cuanto sostengo a propósito de la fragilidad de la ciencia medieval en nuestro sector. Basta abrir una historia general dedicada a cualquier fenómeno lúdico para ver cómo el espacio consagrado a los siglos medievales resulta modestísimo, cuando no inexistente. Puede tomarse, por ejemplo, el afortunado volumen dedicado en 1984 por Richard D. Mandell a la "historia cultural del deporte"; la Edad Media parece no haber existido jamás[15]. Pero más que volviéndose a este o a aquel libro, el estado de las cosas se puede medir observando el campo de los periódicos dedicados al juego en sus diversas manifestaciones –operación útil incluso para lograr un cuadro de conjunto de los instrumentos de que dispone hoy la investigación–. Con ello se aclara, en primer lugar, cómo una vieja tradición historiográfica tiende a tratar el deporte de manera autónoma, por sí mismo, con el riesgo de pésimas consecuencias.

Si aislamos del contexto lúdico general las prácticas deportivas, tal como nosotros las concebimos hoy, se termina perdiendo muchas conexiones esenciales sin ni siquiera poder entender el mismo recorrido evolutivo general que vio largos siglos (desde la primerísima Edad Media hasta la Edad Moderna) sin deporte, por lo menos según nuestros parámetros interpretativos. De hecho, al encerrarse en el hábito demasiado estrecho del deporte (entendido de manera rígida), corren el riesgo de resultar reflexiones bastante menos productivas como aquéllas todavía por encauzar sobre el fin del deporte en la Edad tardo-antigua, así como la misma vivaz discusión sobre la relación a instituirse entre el juego de la sociedad del Antiguo Régimen y el deporte contemporáneo (el *Sportifizierung des Spiels*) o sobre la génesis del deporte moderno y sobre la importancia, incluso conceptual, del récord –de extremo interés, sin embargo, tratándose entre otras cosas de materias que atañen a la naturaleza de las estructuras sociales[16]–.

---

[15] R. D. MANDELL, *Sport: A Cultural History*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.

[16] Sobre este tema recuerdo entre otros, con posiciones diversas: H. EICHBERG, "Auf Zoll und Quintlein. Sport und Quantifizierungprozess in der frühen Neuzeit", *Archiv für Kultur-*

Que la historia del deporte puede convertirse en una jaula angosta poco funcional y culturalmente frágil se comprueba, por lo demás, observando que no se sostiene ni siquiera para quien parece asumirla como punto de referencia de manera programática. Así, por ejemplo, las revistas de historia del deporte se abren de modo positivo a temas diferentes de aquéllos más ligados a su –por así decir– "razón social", terminando por tratar asuntos que con el deporte, en sentido estricto, tienen poco que ver. Y organismos culturales como la Internacional Society for the History of Physical Education and Sport se encuentran ya oportunamente preparados para organizar encuentros (y publicar los respectivos volúmenes de actas) que, en el mismo título, abandonan las referencias al deporte y aluden más bien a *Spiele*, *games* y *jeux* (respondiendo sus contenidos de manera coherente[17]).

3. Los periódicos, para lograr tendencias y precisiones

Si volvemos al tema hacia el cual nos habíamos orientado –o sea, los periódicos y la fuerza de una tradición poco atenta al ámbito de la Edad Media–, conviene dar una ojeada a las revistas dedicadas a nuestro sector de investigación. Se logran útiles consideraciones. Podemos tranquilamente prescindir de las diferentes publicaciones dedicadas a cada uno de los juegos (o deportes); en general, son fascículos, a menudo con vida y periodicidad no homogénea, de ordinario poco o nada preocupados por los acontecimientos históricos (no solamente medievales) con escasísimas

---

geschichte, LVI (1974), 141-76; *idem*, *Der Weg des Sports in die industrielle Zivilisation*, Baden Baden, Nomos, 1973; *idem*, "Vom Fest zur Fachlichkeit. Über die Sportifizierung des Spiels, *Ludica*, I (1995), 183-200; A. GUTTMANN, *From Ritual to Record. The Nature of Modern Sports*, Nueva York, Columbia University Press, 1978; R. D. MANDELL, "The Invention of the Sports Record", *Stadion*, II (1976), 250-64; A. KRUGER y A. ITO, "On the Limitations of Eichberg's and Mandell's Theory of Sport and their Quantification in view of Chikaraishi", *Stadion*, III/2 (1977), 243-56. Sobre todo, véanse las colecciones de ensayos de W. HOPF (ed.), *Die Veränderung des Sports ist gesellschaftlich. Die historische Verhaltensforschung in der Diskussion*, Münster, Lit, 1990; J. M. CARTER y A. KRÜGER (eds.), *Ritual and Record. Sports Records and Quantification in Pre-Modern Societies*, Westport, Greenwood Press, 1990.

[17] Así, por ejemplo, en el Congreso del ISHPES realizado en Berlín en 1993 cuyas actas se han recogido en los volúmenes de G. PFISTER, T. NIEWERTH y G. STEINS (eds.), *Spiele der Welt im Spannungsfeld von Tradition und Moderne* y A. GOUNOT, T. NIEWERTH y G. PFISTER (eds.), *Welt der Spiele. Politische, soziale und pädagogische Aspekte*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995 (ISHPES, Studies 1 y 2).

excepciones, entre las cuales merece ser citada, por lo menos, el *Journal* de la International Playing-Card Society. Se trata de pequeños volúmenes publicados regularmente en Londres desde agosto de 1972; en cada uno de ellos se encuentra algo útil para quien se ocupa de historia, naturalmente en referencia específica a las cartas de juego que, desde el momento en que aparecieron en la escena europea en los años 70 del siglo XIV, incidieron profundamente sobre los modos de la sociabilidad lúdica, no limitándose al azar[18]. El caso del *Journal* del IPCS es, sin embargo, una loable excepción. La norma es más bien aquélla en la cual la atención demasiado cuidadosa dedicada a un pasatiempo o instrumento de juego tiende a anular toda seria precaución de carácter historiográfico[19]. Consideraciones muy diversas, en sentido positivo, se hacen en cambio en una nueva interesante revista que encara un grupo orgánico de juegos, *Board Games Studies*. Publicada en Holanda con artículos de nivel académico importante, se ocupa de diversos juegos de mesa: desde el *mancala* del Asia menor en el período romano al *bul* de los mayas a los *board games* de la Inglaterra del Ochocientos[20].

Pero si prescindimos de periódicos, estrecha o tendencialmente monotemáticos, con seguridad es el deporte el que representa la parte del león. Recuerdo rápidamente las que me parecen las principales revista del sector. El *British Journal of Sport History* comienza a salir en mayo de 1984 en Londres –editado por Cass–, tomando luego, a partir del cuarto año, en 1987 el título de *International Journal of the History of Sport*. Análoga modificación de título, con el abandono de la especificidad nacional se realizó respecto del *Canadian Journal of History of Sport-Revue Canadienne de l'Histoire des Sports* que, publicado desde 1970 a 1975 por la Universidad de Windsor, en 1996 se transformó en *Sport History Review* publicado con ritmo semestral por Human Kinetics Publishers de Londres (Ontario). El *Journal of Sport History* sale, en cambio, en los Estados Unidos por cuenta de la North American Society for Sport History. Como juicio de conjunto

---

[18] El periódico sale desde 1972; hasta 1980 con el título *The Journal of the Playing-Card Society* y luego, desde 1980, con el título *The Playing-Card. Journal of the International Playing-Card Society*.

[19] Ejemplo evidentísimo de la rusticidad historiográfica es *Carte*, publicación por entregas que, desde 1998, está apareciendo en Italia publicada por el editor Fabbri y que reserva una sección a la historia de las cartas de juego, recogiendo, por otra parte, asombrosas tonterías y banalidades.

[20] *Board Games: International Journal for the Study of Board Games*, I (1998) es publicada por la Research School CNWS de la Universidad de Leiden.

sobre estas revistas en inglés se debe decir que su atención resulta fuertemente orientada hacia la edad contemporánea y la tendencia parece acentuarse. Así, el editor Frank Cass, desde 1998, agrega al ya recordado *International Journal of the History of Sport* dos nuevas revistas, entre otras cosas al cuidado del mismo "executive academic editor", J. A. Mangan[21]: *Culture, Sport, Society* y *The European Sports History Review*, ambas preocupadas casi exclusivamente por la contemporaneidad. Esto, por otro lado, es casi inevitable si se acepta la lógica sectorial del deporte, aislándola de la culturalmente más eficaz de la ludicidad. Es necesario también agregar alguna reserva (pero es cuestión, obviamente, de intereses de tipo personal) respecto de una presencia tal vez excesiva de intervenciones más bien episódicas, dedicadas a pequeños temas casi de crónica. Por lo que concierne, en particular, al ámbito de la Edad Media, se encontrarán pocas cosa útiles en las revistas indicadas.

La situación es naturalmente diferente y responde a otros modelos si pasamos al ambiente cultural alemán. En este caso se pueden señalar dos periódicos de alta calidad. En primer lugar *Nikephoros. Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum* una revista que, desde 1988, se ocupa –como dice el mismo título– de la Edad antigua en toda su extensión: del mundo del Extremo Oriente a los sumerios, de los egipcios hasta la gran experiencia griega y romana. Al cuidado de Wolfgang Decker, Joachim Ebert, Ulrich Sinn e Ingomar Weiler, aunque las colaboraciones son decididamente internacionales (las lenguas utilizadas son el alemán, el inglés, el francés y el italiano), creo que la gran tradición filológica alemana caracteriza el periódico. Debemos recordar también *Stadion. International Zeitschrift für Geschichte des Sports*, otra buena revista cuyo horizonte no tiene límites cronológicos como *Nikephoros* y que, sin embargo, puede resultar más útil para el estudio de la Edad Media aunque el espacio que ésta encuentra allí siempre sea modesto[22]. En *Sozial- und Zeitgeschichte des Sports* –cuatrimestral, publicado desde 1987 con la dirección de Lorenz Peiffer y Giselher Spitzer–, la atención se vuelve casi integralmente a la contemporaneidad[23].

---

[21] Inclusive los miembros del comité editorial son, en parte, comunes a las tres diferentes revistas.

[22] En los volúmenes XI-XII (1986-1987) de *Stadion* se han publicado las intervenciones presentadas en el XII Congreso del HISPA, la Association for the History of Sport and Physical Education.

[23] Menos directamente útiles para la investigación histórica son otras revistas como, por ejemplo, *Sportwissenschaft* (publicada desde 1971), para la cual remitimos a la presentación

Si pasamos a Francia, el caso de *Sport Histoire. Revue internationale des Sports et des Jeux* me parece significativo. Publicada en Toulouse por Privat, se trataba de una revista de calidad, con artículos de alto nivel y, sin embargo, sólo pudo aparecer durante dos años, en 1988-1989. Renacida en 1993 con el apoyo de una institución universitaria (editada por Presses Universitaires de Bordeaux) no encontró en ésta, su segunda experiencia, mejor fortuna pues vivió sólo un año y, dada la calidad de la revista, esta circunstancia me parece un triste y elocuente signo de cómo todavía es difícil encontrar espacios lógicos para los temas que tratamos –incluso en un país que, por lo demás, se jacta de tener centros muy activos de investigación sobre el deporte contemporáneo–.

Sin embargo, con mayor o menor elasticidad, todas las iniciativas y los periódicos mencionados tienen un común denominador con referencia al deporte. Quedan por recordar aquellas revistas –un par– que, en cambio, han considerado útil realizar un salto temático desvinculándose de la tradicional referencia deportiva, apuntando al complejo sistema lúdico en el cual el juego físico reglamentado y el deporte moderno son sólo un componente entre muchos, ni siquiera demasiado importante. Antes que nada debe ser recordada *Homo ludens* dirigida por Günther G. Bauer y apoyada en Salzburgo por los Institutes für Spielforschung und Spielpädagogik an der Hochschule "Mozarteum". Sale desde 1991 con un volumen anual que, en los últimos números, ha asumido carácter monográfico encarando temas individuales, hasta ahora: el juego de la pelota, las loterías, fiesta y juego[24]. El carácter de anales o volumen misceláneo aunque con cadencia periódica se ve acentuado por la falta de esas recensiones y noticias que, en mayor medida, se adecuan al tono de las revistas normales. En todo caso, *Homo ludens* se ha presentado indudablemente como una propuesta cultural innovadora y de extremo interés, que debemos señalar no sólo por su impostación cultural y por la alta calidad de los artículos sino también por el cuidado en los aparatos iconográficos y por la costumbre de ofrecer en sus páginas, en reedición anastática, textos importantes para la historia del juego.

---

realizada por O. GRUPPE en *Ludica*, I (1995), 225-226. En ella se da una rápida cuenta de la situación general de los periódicos alemanes dedicados al deporte con intereses y puntos de vista diferentes.

[24] El título completo es *Homo Ludens. Der spielende Mensch. Internationale Beiträge des Institutes für Spielforschung und Spielpädagogik an der Hochschule 'Mozarteum' Salzburg*. Los temas encarados en los números monográficos son: "Ball- und Kugelspiel" (VI, 1996), "Lotto und Lotterie" (VII, 1997), "Fest und Spiel" (VIII, 1998).

Por fin, debe ser señalada *Ludica* que, con el subtítulo de *Annali di storia e civiltà del gioco*, aparece desde 1995. Sostenida por la Fundación Benetton Studi Ricerche de Treviso se caracteriza, precisamente, por insistir con fuerza sobre la existencia de un sistema lúdico que –aunque se propone con expresiones diversas y modalidades variables en el tiempo y en el espacio– sin embargo es recuperable también en su conjunto como elemento esencial e irrenunciable del vivir cotidiano de las sociedades. Desde 1995, *Ludica* sale con un número al año y se caracteriza, entre otras cosas, porque frente al amplio espectro de manifestaciones de ludicidad a las cuales presta atención, limita, en cambio, el área cronológica del propio interés a los umbrales de la edad contemporánea, al siglo XIX[25]. La revista –que marcha de manera paralela a una colección de volúmenes también titulada "Ludica"[26] y que ha elegido ocuparse, sobre todo, de los sectores más descuidados de la investigación de la historia del juego– se encuentra entre aquéllas que –por lo menos así me parece– conceden mayor espacio a la Edad Media.

Creo que los tiempos de nacimiento y las elecciones temáticas de los periódicos recordados indican claramente prevenciones y orientaciones historiográficas. Pero debemos, sin embargo, precisar –para completar– que ninguna de las mayores revistas de historia de seria tradición no limitadas a nuestros sectores de interés ofrece, en verdad, un espacio a la materia que aquí tratamos. El ya recordado caso del debate emprendido por *Past and Present* representa, en el fondo, una excepción; de otra manera, sólo podemos mencionar presencias ocasionales[27]. Pero, en este punto, insistiendo una vez más sobre el escaso interés de la ciencia medieval por el tema del juego, es oportuno buscar las razones.

---

[25] La decisión de no avanzar "de ordinario más allá del siglo XIX en el cual la ludicidad asume connotacioes nuevas entrando en una fase que en gran medida todavía hoy continúa" (la fase, por ejemplo de la invención del deporte moderno) se explica por la transformación del carácter de la materia de estudio y, al mismo tiempo, de las metodologías de análisis pero también por el empeño por cubrir los sectores cronológicos y temáticos más descuidados hacia los cuales es necesario dirigir la investigación con mayor urgencia.

[26] Entre los volúmenes editados hasta ahora son de interés medieval *Gioco e giustizia* y A. RIZZI, *Ludus/ludere*. Están en prensa un repertorio de las normas sobre el juego en la Italia de tradición comunal al cuidado de la misma A. Rizzi (*Statuta de ludo. Le leggi sul gioco nell'Italia di comune*) y el estudio de A. ARCANGELI, *Davide o Salomè? Il dibattito sulla danza nella prima età moderna*.

[27] Con respecto a *Past and Present* ver *ut supra*, nota 8 y texto.

4. Razones de la marginalidad historiográfica del *ludus* medieval

A primera vista puede sorprender el desfasaje del cuadro historiográfico que, en relación a las diversas épocas históricas presentan situaciones diferentes. Como ya he dicho, se está consolidando, desde hace tiempo, la atención por la historia del juego y del tiempo libre en la épocas más próximas a nosotros; son numerosas las investigaciones dedicadas al pleno y tardío Ochocientos, con una intensidad que crece a medida que nos acercamos a nuestros días. Temas tales como la relación entre las instituciones y la práctica deportiva o los modos de organización del tiempo libre en los regímenes autoritarios (o no) o el papel económico de las manifestaciones lúdicas o la misma evolución del lenguaje del juego hasta las implicaciones sociales y antropológicas que determinan los cambios en las prácticas lúdicas y en las modalidades de la fiesta de estos últimos decenios son solamente algunos de los argumentos que, en la actualidad, gozan de plena ciudadanía en la historiografía contemporánea, llegando, a veces, a ser incluso repetitivos.

La edad clásica y, más en general, el mundo antiguo –europeo o no– tienen a sus espaldas una tradición de estudios sólida y reconocida desde tiempo atrás con fuertes argumentos y cualitativamente de una gran relevancia. Puede pensarse, siempre para hablar de algo concreto, en el papel que tuvo la práctica agonística y los *ludi* en la cultura griega y romana o en el prestigio de una producción literaria que va desde las *Odas* de Píndaro al *Anacarsis*, el diálogo sobre la atlética de Luciano de Samosata[28] o también considérese la importancia concedida al *otium* como elemento propio de un vivir de buena reputación y de alta calidad social. Entre los dos polos extremos de la Antigüedad y de la Modernidad más madura se extienden los siglos grises para la historia del *ludus*. Parten de la crisis del tardío imperio romano y llegan hasta la plena edad humanístico-renacentista, cuando la atención de los historiadores vuelve a hacerse más intensa, creciendo a medida que avanza en el tiempo. Para confirmar esto bastará hojear las revistas arriba mencionadas como las más interesantes de nuestro sector.

Pero los indicadores también son otros. Se puede pensar en el *Libro de las Tahurerías*, el códice de leyes dedicado a la reglamentación del juego

---

[28] Señalo aquí la edición de LUCIANO, *Anacarsi o sull'atletica* (ed. de P. ANGELI BERNARDINI), Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1995, por la atención de la editora a los aspectos ligados con la disciplina deportiva y a la cultura atlética de la Grecia clásica.

de azar ordenado, en el año 1276, por el rey de Castilla, Alfonso X el Sabio; texto fundamental para la historia de la ludicidad y de su organización institucional en la Edad Media. Pues bien, hoy contamos con ese *Libro* en una espléndida edición crítica y, sin embargo, el ejemplar trabajo de publicación ha sido enfocado sin una excesiva preocupación por las relaciones que el texto tiene con el ámbito de la ludicidad, cosa que no sólo sorprende sino, incluso en alguna manera, parece inducida por una tradición de estudios. Por lo mismo, en la riquísima bibliografía que ofrece el volumen, entre muchos centenares de obras citadas, las que se refieren al juego no logran alcanzar la decena y algunas de ellas se reducen a pocas páginas[29]. Sin duda, es posible lograr ópticas que presten más atención al juego en cuanto tal respecto de la Edad Media. Se pueden indicar excelentes ejemplos con referencia al mismo Alfonso X pero se trata de excepciones[30]. Mucho más naturales, en cambio, me parecen las atenciones dedicadas al ámbito lúdico por parte de quien se ocupa de textos ligados a la cultura clásica[31].

Si la Edad Media aparece como la fase menos "frecuentada" por los historiadores en cuanto concierne al juego, yo creo que esto refleja una directa correspondencia entre las propensiones de la investigación contemporánea y las actitudes expresadas por la misma Edad Media. En otras palabras, creo que nuestra cultura historiográfica todavía está aviniéndose (o, si se prefiere, respetando) la tendencia de la Edad Media a comprimir y subvalorar las manifestaciones del pasatiempo y de las fiestas y los espacios de la ludicidad. Yo ya he tenido oportunidad de detenerme sobre el asunto en otras ocasiones[32]. Quisiera, sin embargo, insistir nuevamente sobre cómo el paso del mundo de la clasicidad y de la cultura tardo-antigua a la alta Edad Media ha llegado a la marginalización de la ludicidad y del *loisir* en sus diferentes aspectos. Es un recorrido que se puede ejemplificar

---

[29] *Libro de las Tahurerías. A Special Code of Law, Concerning Gambling* (ed. de R. A. MacDonald), Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1995; la bibliografía se encuentra en las pp. 259-282.

[30] Véase ALFONSO X EL SABIO, *Il libro dei giochi* (ed. de P. CANETTIERI), Bolonia, Cosmopoli, 1996, en el cual el estudio preliminar a la edición crítica y a la traducción en lengua italiana trata –de manera realmente admirable– el tema del juego en general además de los juegos particulares.

[31] Cf. por ejemplo la citada edición del *Anacarsis* de Luciano; sobre el estilo del volumen inciden no sólo las específicas capacidades de la editora sino también una sólida tradición de estudios que se encuentra recorriendo la bibliografía de referencia del volumen (pp. X-XVI).

[32] G. ORTALLI, "Games and Crisis: Between Prohibiton and Tolerance", *Ludica*, I (1995), 56-68; *idem*, *Tempo libero*, pp. 31-54.

con la evolución del juicio colectivo sobre el *otium* que, perdido el recordado papel de elemento peculiar de la vida bien reputada, fue reducido en la Edad Media al rango de padre de todos los vicios, con una condena que todavía hoy resulta irreversible[33].

La explicación va más allá del caso específico. En efecto, la época medieval se abría no solamente acusando al *otium* sino también quitando al juego en general, al pasatiempo, a la fiesta, su antiguo *status*, su posición tradicional entre las actividades socialmente reconocidas y practicadas sin que, por lo demás se le asignase una nueva colocación. Bajo el estímulo de la triunfante cultura cristiana y por las dificultades de una época de crecientes durezas, urgía entonces proveer una poderosa resistematización ético-cultural de conjunto afrontando los problemas "más serios" (de la fe, de la moral, de la nueva perspectiva social, de la recuperación respecto a trágicas situaciones de crisis...), antes que ocuparse de *otium*, de *ludus*, de *iocus*, tiempo libre o fiesta laica: cosas todas consideradas, por su carácter intrínseco, "no serias" y, por lo tanto, destinadas a permanecer en una especie de limbo sin fuego y un poco turbio. La ludicidad perdía su viejo o respetable lugar en los esquemas de la valoración de conjunto sin encontrar realmente uno nuevo. Aunque no fue jamás explícitamente condenada, la misma risa salió de los límites "correctos", al punto que el austero y popularísimo Juan Crisóstomo (obispo de Constantinopla entre 397 y 404) predicaba que Cristo no reía jamás[34]. Entre la cigarra y la hormiga no había duda quién había de preferirse.

Las pulsiones lúdicas, obviamente, no desaparecieron pero debieron enfrentarse con disposiciones que las ponían al margen del orden general. Puede pensarse cómo uno de los mayores intelectuales de toda la Edad Media, el más afortunado enciclopedista de esos siglos, Isidoro de Sevilla (quien vivió entre c.570 y 636) trató sin ninguna simpatía la ludicidad en general: "El cristiano no debe tener nada que ver con la *insania* del circo,

---

[33] ORTALLI, *Tempo libero*, pp. 35-37.

[34] JUAN CRISOSTOMO, *In Matthaeum homiliae*, VI, 5-6, en J.-P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, LVII, París, 1860, cols. 69-70. Más general, cfr. J.-H. MEHL, *Les jeux au royaume de France du XIIIe au début du XVIe siècle*, París, Fayard, 1990, pp. 316-17; J. LE GOFF, "Le rire dans les règles monastiques du haut Moyen Age", en A.A.V.V., *Haut Moyen Age. Culture, éducation et société. Etudes offerts à Pierre Riché*, Nanterre, Publidix, 1990, pp. 93-103; L. MOULINIER, "Quand le Malin fait de l'esprit. Le rire au Moyen Age vu depuis l'hagiographie", *Annales (H.S.S.)*, LII (1997), 457-75; B. SARRAZIN, "Jésus n'a jamais ri. Histoire d'un lieu commun", *Recherches des sciences religieuses*, 1994/2, 217-22; J. HOROWITZ y S. MENACHE, *L'humour en chaire. Le rire dans l'Eglise médiévale*, Ginebra, Labor et fides, 1994; F. MORETTI, "Ridere nella Chiesa medievale", *Studi Bitontini*, LXV (1998), p. 5.

la *impudicitia* del teatro, la *crudelitas* del anfiteatro, la *atrocitas* de la arena, la *luxuria* del juego: el *ludus*"[35]. Seguramente el juego y, en general, la lógica del pasatiempo habían perdido su antiguo lugar en el sistema de organización de la sociedad: "Non dat Deus ludere sed diabolus" había predicado en su momento el ya recordado Juan Crisóstomo[36].

Sin embargo, más allá de tan grandes cuanto genéricas proclamas de principio más que contención o exclusión (o incluso persecución) de las manifestaciones lúdicas, entiendo que debe considerarse fallida su explícita recolocación en la jerarquía de los valores (positivos o negativos) de la primera Edad Media, es decir que induce a ambiguas condiciones de nebulosa indeterminación. Se abre una fase en la cual las prácticas del *ludus* y del *loisir* están, de hecho, particularmente sujetas a valoraciones contingentes, oscilantes entre la interdicción y la tolerancia pero siempre en el ámbito de una indeterminada marginalidad a la cual se relega todo aquello que aparece como cosa no seria, que puede ser obviada sin problemas de verdadera reflexión posterior sin ni siquiera necesidad de un efectivo y operante juicio de valor. El *ludus* encuentra así un espacio propio escasamente estructurado sólo en ámbitos de confín –físicos y culturales– en la periferia de cuanto en verdad cuenta en la vida de la sociedad; se halla en una situación liminal.

Como símbolo del mundo que concluía propondría al último vencedor olímpico de quien haya quedado memoria: el príncipe armenio Varaztad que triunfó entre los púgiles en el juego de la 291a olimpíada; era el año 385. Era el campeón de una época terminada. Los nuevos esquemas culturales se estaban afirmando y de allí a poco (en el 393) el emperador Teodosio I habría decretado el fin de la práctica olímpica, así como había puesto fuera de la ley toda ceremonia pagana, incluso en los templos extraurbanos. Será necesario mucho tiempo hasta que se llegue a parámetros más equilibrados. El juego continúa naturalmente siendo practicado, como siempre, elemento inexcusable de la vida pero es acompañado por escasa consideración y ninguna simpatía. Desde los años de Teodosio I, de Juan Crisóstomo o de Isidoro de Sevilla pasarán siglos antes que madure la recuperación de un lugar para la ludicidad en los esquemas ordenadores del vivir social.

---

[35] ISIDORO de SEVILLA, *Etymologiarum sive originum libri XX*, XVIII, 59. Uso la ed. de W. M. LINDSAY, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1911 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).

[36] Cfr. *ut supra*, nota 33 y texto. Véase también AMBROSIO, *De officiis ministrorum*, l. I, cap. 23. 103, en MIGNE, *Patrologia Latina*, XVI, París, 1880, cols. 58-59.

El proceso evolutivo es muy lento, avanza entre hesitaciones e incertidumbres. Sin embargo, cuando se llega a los siglos XIII y XIV sentimos que el aire ha cambiado. Las disposiciones de la vida cotidiana comienzan a conceder un espacio nuevo y propiamente suyo al tiempo del *loisir*. El gran cambio vivido por la civilización medieval, por el impulso de la que continua llamándose la "renovación del año Mil", fatigosamente construye un nuevo orden en el cual, incluso el *ludus*, debe encontrar su lugar. Así, si a la alta Edad Media le había parecido razonable considerar a Isidoro de Sevilla como testigo del proceso de marginalización del juego, llegados al siglo XII podemos referirnos a Hugo de Saint-Victor, uno de los autores más significativos del tiempo (muerto en 1141) para señalar una actitud mental muy diversa. El juego viene con pleno derecho a estar comprendido entre las actividades legítimas e, incluso, se precisa su lugar entre las artes mecánicas. "El calor natural de los cuerpos se alimenta de un movimiento bien equilibrado; la alegría, la *laetitia* restaura el espíritu". Y la "alegría" no es sólo la de quien participa activamente en el juego sino es condividida también por quien asiste al mismo. Incluso "el reunir de tiempo en tiempo al pueblo para el juego" se transforma en una garantía para el orden de la comunidad; así el disponer de "lugares predeterminados" para ese propósito sirve para "evitar que la gente se reúna en lugares equívocos", tal vez "para cumplir actos reprobables o criminales"[37]. En adelante, el juego puede resultar útil no sólo al individuo aislado sino también a la comunidad y al ordenado vivir.

Hugo de Saint-Victor (cuya sensibilidad y espíritu abierto son bien conocidos) no era, en verdad, un teólogo "anómalo" o un maestro en vena de cosas extravagantes sino un gran intelectual que sabía expresar las novedades de los tiempos. Y no estaba solo. El camino emprendido sería muy largo. Se trataba de dar legitimidad a nuevos modos de sentir, dejando de lado formas mentales cultivadas durante siglos y por autorizadísimos testigos. Lo sabía (para razonar siempre sobre casos concretos) Tomás de Aquino cuando, en su *Summa teológica* –extraordinario monumento del pensamiento medieval–, se preguntaba "si *in ludis* puede existir alguna virtud". Tomás recordaba bien lo que había dicho Juan Crisóstomo y rememoraba incluso la antigua alusión del santo obispo Ambrosio a las palabras de Cristo "¡Ay de vosotros los que ahora que reís puesto

---

[37] HUGO de SAINT VICTOR, *Didascalicon*, l. II, cap. 28, en MIGNE, *Patrologia Latina*, CLXXVI, París, 1880, cols. 762-63. El capítulo se titula la "theatrica scientia" pero se ocupa del *ludus* en general. Cfr. Michel LEMOINE, "Le sport chez Hugues de Saint-Victor", en *Jeux, sports et divertissements*, pp. 136-41.

que os lamentaréis y lloraréis!"[38]. Pero buscaba al mismo tiempo apoyo en san Agustín para llegar luego a decir que tanto el cuerpo como el alma del hombre tienen necesidad de "sosiego", de recreación, para soportar mejor las tensiones y las fatigas. En suma, "circa ludos potest esse aliqua virtus"[39]. Los problemas ya se han planteado en términos radicalmente diferentes respecto de la alta Edad Media. La ludicidad es un problema, una *quaestio* que debe ser enfrentada y resuelta; el objetivo no es ya la marginalización del *ludus* sino la determinación de qué *ludus* debe considerarse honesto, útil, funcional.

Insisto sobre las lentas pero radicales modificaciones de la sensibilidad colectiva. El *loisir*, el uso del tiempo libre, la recreación física y corporal (y laica) son recolocados en el cuadro de los sistemas ordenadores y en los esquemas culturales corrientes. Una vez por todas se reconoce su funcionalidad respecto de las exigencias de la persona, de la sociedad, del Estado. Incluso aquellos predicadores intolerantes terminan por insertarse en el nuevo orden de ideas, predicadores que, entre los siglos XIV y el XV, en sus cruzadas moralizadoras –a veces mientras quemaban en las "hogueras de las vanidades" dados, tableros, cartas de juego, afeites o pelucas– se proponen también el problema del necesario reposo y de la ordenada recreación[40]. E incluso el inflexible Girolamo Savonarola, en 1496, habría llegado a considerar que el mismo Jesús "daba alguna vez recreación" a los apóstoles[41]. Pero son sobre todo los poderes públicos los que dedican a la materia una atención anteriormente impensable, reconociéndole una indiscutible importancia.

En esta nueva fase, el ámbito lúdico se transforma en objeto de procesos de disciplina que, según los casos, a su vez podrán comportar tanto espacios mayores cuanto sanciones más ásperas. De todas maneras, tanto con acentuadas durezas como con imprevistas tolerancias, nos encontramos siempre en el cuadro de aquel nuevo orden que la tardía Edad Media está tratando de construir. Se es coherente con la tendencia de conjunto que se expresa incluso en la reorganización de la esfera de la ludicidad. El juego se convierte, incluso, en un asunto de Estado. Las competiciones

---

[38] Le referencia es a Lucas, 6.25. El pasaje de Ambrosio, *De officiis*, citado por Tomas de Aquino prosigue así "Non solum ergo profusos, sed etiam omnes iocos declinandos arbitror".

[39] TOMAS de AQUINO, *Summa theologiae*, II/II, *quaestio* 168, art. II-III (562b-563 b); en la edición de P. CARAMELLO, Turín, Marietti, 1962, t. II, pp. 728-29.

[40] Rizzi, *Ludus/ludere*, pp. 139-47, 160-69.

[41] Girolamo SAVONAROLA, *Prediche sopra Giobbe* (ed. de R. Ridolfi), Roma-Florencia, Belardetti-Giuntina, 1957, t. II, predica XXXI, p. 112.

públicas, los palios, las justas, las celebraciones más variadas, las grandes fiestas organizadas por las autoridades son la otra cara de las prohibiciones que se hacen más precisas. Se llega al punto en el cual el mismo juego de azar, el más condenado en un mundo de muchas condenas, encuentra ese espacio de tolerancia y no solamente se inventan las casas de juego sino que el Estado mismo se convierte en maestro, organizador, arrendador del azar. En el nuevo clima, el dado y los juegos más ambiguos y peligrosos, siempre excluidos aun de la mínima respetabilidad, una vez encuadrados en el sistema público pueden trasformarse en fuente de ingresos para los titulares del poder[42]. En este punto, el campo está abierto a la plena recuperación de la ludicidad. Pero, entretanto, la Edad Media ha transcurrido en su mayor parte.

5. Una ludicidad quizás velada, a recuperar entre claroscuros y entrelazamientos

Creo que todo lo dicho hasta aquí justifica mi opinión en relación al interés relativamente escaso de la ciencia medieval por la ludicidad; no se trata de una circunstancia particular sino del éxito final de aquellas actitudes que la misma Edad Media quiere expresar. Largamente mantenido al margen, lentamente recuperado en un atribulado proceso, el juego casi naturalmente hace esfuerzos por llamar la atención de quien hoy, ocupándose de la Edad Media, se encuentra delante de los ojos en particular los aspectos y los fenómenos que los hombres de la época se preocuparon por poner en evidencia. Pero esto no significa en absoluto que la dimensión lúdica fuese extraña a la Edad Media. Significa más bien que la Edad Media la mantuvo durante mucho tiempo en la penumbra, la vivió sin preocuparse de volver a darle un *status* nuevo en relación al que había concluido con la crisis del mundo tardo-antiguo. La menor evidencia del sistema del *ludus* impone al historiador procedimientos de análisis y decodifica otros diferentes respecto de aquéllos, útiles para otras épocas. Sobre tales premisas se logrará tal vez descubrir una fortísima tasa de ludicidad incluso en las manifestaciones que, en teoría, deberían ser la negación absoluta de la misma. Piénsese, siempre recurriendo a casos concretos, a las ya recordadas "hogueras de las vanidades".

---

[42] En general, incluso para ulteriores indicaciones: G. ORTALLI, "The Origins of the Gambler-State. Licenses and Exercises for Gaming Activities in the XIII and XIV centuries (and the case of Vicenza)", *Ludica*, III (1997); *IDEM*, "Lo stato e il giocatore: lunga storia di un rapporto difficile", en G. IMBUCCI (ed.), *Il gioco pubblico in Italia*, Venecia, Marsilio, 1999.

Debería considerar que nada es más lejano del mundo del juego que estos acontecimientos de fortísimo carácter religioso, puestos en acto especialmente en el curso del Cuatrocientos por eclesiásticos durísimos en su moralina, prontos a luchar contra todo lo que alejase de la seriedad de la buena conducta y de la severa compostura de la fe. Pero probemos a imaginar qué grande y envolvente espectáculo, qué fiesta colectiva, qué ocasión de divagación se encontraba ínsito en los hechos del ritual, que veía a la comunidad comprometida y fascinada por las llamas. En ellas, las gentes –participantes del juego– arrojaban los instrumentos de la diversión y de la ligereza, con gratificaciones tal vez no demasiado diferentes de aquéllas del niño que se divierte, en mayor medida, rompiendo el juguete que usándolo de forma apropiada. Y pensemos qué cautivador debía ser el discurso de los predicadores, capaces de detener la vida de toda una ciudad (suspendiendo, nótese bien, el ciclo del tiempo productivo), arrastrándola a actos totalmente inusuales respecto a la normalidad de lo cotidiano (con mecanismos típicos del juego) e imponiendo reglas y comportamientos absolutamente fuera de lo ordinario (e incluso –esto es típico del juego– el hecho de que no puede existir sin reglas propias, diversas de las de la normalidad). Y considérese, también, qué cantidad de *perfomance* individual debía ser desplegada por quien participaba en el grande y festivo ritual, llevando sus cartas, los dados, los tableros[43].

En suma, el ámbito de la ludicidad comporta una serie de expresiones –a veces contradictorias– que es necesario recuperar si se desea alcanzar un cuadro en verdad completo del mundo medieval. Naturalmente, no todas las expresiones lúdicas o de deporte se presentan veladas por la actitud marginalizante de la cultura medieval. Algunas de ellas son de evidencia clamorosa, aunque debemos notar que –creo comprensiblemente luego de todo lo que hemos dicho– los casos de evidencia son mucho más frecuentes en la tardía Edad Media. En suma, no hay duda que el torneo, la justa o el palio denuncian inmediatamente sus componentes lúdicos. Son, por lo demás, materia privilegiada de evidentes y lineales tradiciones de estudio. El torneo, por ejemplo, es objeto de atención no sólo en muchas investigaciones dedicadas a la historia militar y de la guerra o a los textos de la literatura de romances caballerescos sino también es objeto, desde hace tiempo, de monografías específicas.

Para un rápido reconocimiento de los estudios sobre la materia, es tal vez legítimo partir de los trabajos de Francis Cripps-Day y de Robert

---

[43] Acerca de las hogueras de las vanidades cfr. también, para otras indicaciones, Rizzi, *Ludus/ludere*.

Coltman Clephan editados cerca de fines de la Primera Guerra Mundial[44]. Constituyen los pasos iniciales en un ámbito temático siempre cultivado con importantes estudios monográficos[45]. La referencia al torneo ayuda a ejemplificar el caso de temas explícitamente lúdicos, bien frecuentados y sin embargo todavía no examinados en todas sus posibles relaciones. Pocos temas ligados a la ludicidad, en efecto, se prestan como el torneo, la justa, la *armeggeria* al análisis monográfico de largo aliento historiográfico. En efecto, los juegos de guerra de los grupos aristocráticos están fuertemente entrelazados con las estructuras sociales y, por tanto, se encuentran (casi por su misma naturaleza) al abrigo de una especialización exasperada. Pero incluso estos juegos de tipo militar corren el riesgo de ser analizados como realidad tendencialmente autosuficiente y se concluye por descuidar conexiones no desdeñables. En esto, naturalmente, no puede verse un límite de las investigaciones aquí recordadas, consagradas a temas sin embargo orgánicos y de amplio aliento. A pesar de todo, vale la pena meditar sobre cómo, de ordinario, el mundo del torneo y del juego caballeresco no se conecta jamás o casi nunca, en nuestras investigaciones, con los juegos de guerra de los grupos sociales inferiores o, por lo menos, más amplios. Por ejemplo, con las competiciones de tiro (especialmente con ballesta) o mejor aun con los *ludi battaleae*, las *pugnae* o *battagliole*, juegos de guerra colectivos de connotación fuertemente urbana, que se realizaban con piedras, puños, cañas, bastones y que fueron expresión de una ludicidad, en muchos aspectos semejante a la del torneo, aun cuando era practicada a niveles socialmente diversos[46].

---

[44] F. H. CRIPPS-DAY, *The History of the Tournament in England and in France*, Londres, B. Quaritch, 1918; R. C. CLEPHAN, *The Tournament: Its Periods and Phases*, Londres, Methuen, 1919.

[45] Véanse, por ejemplo J. FLECKENSTEIN (ed.), *Das ritterliche Turnier im Mittelalter. Beiträge zu einer vergleichenden Formen- und Verhaltensgeschichte des Rittertums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985 (volumen publicado en la sede del Max-Planck Institut de Göttingen); J. R. V. BARKER, *The Tournament in England 1100-1400*, Woodbridge, Boydell Press, 1986, pp. 70-83; R. BARBER y J. BARKER, *Tournaments. Jousts, Chivalry and Pageants in the Middle Ages*, Woodbridge, Boydell Press, 1989, pp. 139-46; L. RICCIARDI, *Col senno, col tesoro e colla lancia. Riti e giochi cavallereschi nella Firenze del Magnifico Lorenzo*, Florencia, Le Lettere, 1992; E. VAN DEN NESTE, *Tournois, joutes, pas d'armes dans les villes de Flandre à la fin du Moyen Age (1300-1486)*, París, Ecole des Chartes, 1996. Muchísimos son los artículos sobre temas específicos, entre los cuales recuerdo C. DOLCINI, "Riflessioni sul torneo nella canonistica (secc. XII-XIV)", en *Gioco e giustizia*, pp. 145-48, que propone una relectura de las valoraciones corrientes, para lo cual cfr. sobre todo S. KRÜGER, "Das kirkliche Turnierverbot im Mittelalter", en *Das ritterliche Turnier*, pp. 401-22.

[46] Las *battagliole* han sido estudiadas sobre todo en relación a Italia. Recuerdo a este propósito R. C. Davis, *The War of the Fists. Popular Culture and Public Violence in Late Renais-*

6. La utilidad de los grandes cuadros

Si en investigaciones como las referidas al torneo, el peligro de aislamiento monotemático del contexto histórico general está limitado por el carácter del mismo tema, en otros sectores monográficos el riesgo es decididamente mayor. Por cierto, hablar de "riesgo" comporta un juicio (en parte impropio) porque termina privilegiando los intereses de tipo general, con el peligro de no reconocer la indiscutible legitimidad, incluso de los propósitos decididamente especiales, vueltos a cuestiones muy puntuales. Queda, por lo demás, afirmado como hecho indiscutible que la plena recuperación del papel de la ludicidad medieval puede realizarse sólo con referencia constante a los grandes cuadros de conjunto. Leer, como a veces sucede, que se juega a las cartas en el siglo XII o al ajedrez en el VI (mucho antes que la Edad Media lo conociera), por el momento parece escandalizar sólo a los especialistas de historia de las cartas de juego o de ajedrez. Pero sería como hacer comer tomates o papas o hacer usar largavistas al hombre de la plena Edad Media o hacer escribir en una cursiva humanística a un erudito de la edad carolingia, hipótesis que –en cambio– escandalizan con razón a todo investigador serio. Pero si se desea de verdad evitar que, también para el sector del juego, se propongan impunemente situaciones impropias o incluso ridículas, es necesario encontrar una mediación entre las especializaciones más acusadas y las investigaciones de carácter general.

Creo que las cartas de juego ofrecen un útil ejemplo a este propósito. Existen hoy algunos extraordinarios estudiosos de grandísima competencia, capaces de reconstruir reglas jamás escritas de manera orgánica de juegos de los cuales queda poco más que el nombre, con un sorprendente ejercicio de inteligencia. Pero sus trabajos, aunque sean de primer orden, terminan siendo extraños a la historiografía, no sólo medieval en su conjunto[47]. Esto depende, sin duda, de la culpable escasa sensibilidad por el

---

sance Venice, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1994 (debemos subrayarlo aunque se preocupa sobre todo por los siglos XVI y XVII, por cuanto está dedicado a un juego de antigua tradición). Sobre todo los ensayos de A. A. SETTIA, "Ut melius doceantur in bellum. I giochi di guerra e l'addestramento delle fanterie comunali", en *La civiltà del torneo (secc. XII-XVII). Giostre e tornei fra Medioevo ed Età Moderna. Atti del VII convegno di studio (Narni, 1988)*, Narni, 1990, pp. 79-105 (ahora en *IDEM*, *Comuni in guerra. Armi ed eserciti nell'Italia delle città*, Bolonia, Clueb, 1993, pp. 29-52), "La 'battaglia': un gioco violento fra permissività e interdizione", en *Gioco e giustizia*, pp. 121-32.

[47] Recuerdo, por lo menos, M. DUMMET, *The Game of Tarot*, Londres, Duckworth, 1980; *IDEM*, *Il Mondo e l'Angelo. I tarocchi e la loro storia*, Nápoles, Bibliopolis, 1993; D. HOFFMANN, *Kultur- und Kunstgeschichte der Spielkarte*, Marburg, Jonas Verlag, 1995; las di-

juego entre los cultores de historia –de los cuales más arriba hemos hablado reiteradamente– pero depende también del hecho de que, como a menudo ocurre, los sectores claramente especializados tienden a ser autoreferenciales, en debate consigo mismos, casi recluidos respecto de los contextos generales. La cosa vale especialmente cuando se trata de juegos específicos, individuales aunque sean de extraordinaria difusión y de alta calidad simbólicas y sociales, como es el caso del ajedrez[48]. Menos acentuado es, tal vez, el riesgo de marginalidad respecto de las grandes temáticas de la historia general cuando se trata de grandes sectores de la ludicidad, especialmente si están ligados con el mundo de la cultura en el sentido más usual del término –como es el caso de la danza o del infinito campo de las representaciones de tipo teatral–. Respecto de estas últimas, sin embargo, el elemento lúdico está colocado, de ordinario, en un suborden respecto de los motivos literarios y culturales, en el sentido más tradicional del término[49].

Hasta ahora hemos hablado de temas más bien precisos: torneos, cartas, hogueras de las vanidades... Pero pienso que los resultados más interesantes en las investigaciones sobre la ludicidad pueden obtenerse enfrentando los grandes temas, con entrelazamientos y conexiones muy amplias. En este caso, sería necesario recordar los trabajos de síntesis sobre el juego en general que, aunque no numerosísimos, nos han relacionado (sobre todo en la tardía Edad Media) y todavía continúan haciéndolo con perspectivas inevitablemente de gran amplitud[50]. Una reflexión apar-

---

versas intervenciones de T. DEPAULIS del cual señalo la edición de *Tarot, jeu et magie*, París, Bibliothèque Nationale, 1984 –catálogo de la muestra organizada en la Biblioteca Nacional de París. Para una ulterior bibliografía cfr. la parte monográfica dedicada a "Carte da gioco e giochi di carte", en *Ludica*, II, 161-261.

[48] La bibliografía es muy amplia, recuerdo al menos: R. FINKENZELLER, W. ZIEHR y E. M. BÜHRER, *Schach. 2000 Jahre Spielgeschichte*, Sttutgart, AT Verlarg, 1989; A. CHICCO y A. ROSINO, *Storia degli scacchi in Italia*, Venecia, Marsilio, 1990; un enfoque distinto en A. KLUGE-PINSKER, *Schach und Trictrac. Zengnisse mittelalterliche Spielfreude in Salischer Zeit*, Jan Thorbecke, 1991.

[49] Por lo menos, respecto de la danza, recuerdo las investigaciones de A. NITSCHKE, *Bewegungen in Mittelalter und Renaissance. Kämpfe, Spiele, Tänze Zeremoniell und Umgangsformen*, Düsseldorf, Schwann, 1987; ARCANGELI, *Davide o Salomè?*

[50] Solamente algunos títulos: F. ROSENTHAL, *Gambling in Islam*, Leiden, Brill, 1975; H. HUEBERHORST, *Geschichte des Leibesübungen*, Berlín, 1972-1989, 6 vols.; J. HEERS, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen Age*, París-Montreal, Vrin, 1982; *IDEM*, *Fêtes des fours et carnavals*, París, Fayard, 1983; W. ENDREI y L. ZOLNAY, *Társasjáték és szórakozás a régi Európában*, Budapest, Corvina 1986 (trad. inglesa *Fun and Games in Old Europe*, Budapest, Corvina, 1988); J. M. CARTER, *Sports and pastimes of the Middle Ages*, Boston, 1988; *IDEM*, *Medieval Games. Sport and Recreation in Feudal Society*,

te tendría que ser realizada respecto de los estudios especializados dedicados a particulares áreas de disciplinas, como es el caso de las investigaciones sociolingüísticas llevadas a cabo por Lucien Clare sobre justas y juegos ecuestres[51]. También se debería razonar sobre los repertorios y las bibliografías de que disponemos o, mejor todavía, desearíamos poder disponer[52]. Y en este ámbito se deberá subrayar, una vez más, la ausencia de instrumentos, especialmente en lo relativo a la Edad Media, con las acostumbradas pocas laudables excepciones, como el repertorio de las leyes sobre el juego en la Italia de las comunas[53].

Pero antes que intentar un posiblemente provisorio e incompleto elenco de síntesis más o menos importantes, yo me quedaría todavía en el plano de los análisis orientados de manera temática e incluso dirigidos a temas conectados, de forma estrechísima, con las disposiciones generales. En estos casos, la historia del juego se identifica, en mayor medida, con la historia de toda la sociedad medieval. Piénsese, para entendernos, en cómo la cultura de las cortes (materia hoy de gran interés) no puede ser, en verdad, conocida sin tener en cuenta el espacio que –sobre todo en la tardía Edad Media– ocupaban la fiesta, el pasatiempo y el juego literario. Por el contrario, el juego de corte no puede ser auténticamente comprendido sin conocer a fondo la vida del sistema social que le concedió su espacio. La bibliografía pertinente –especialmente si consideramos las obras que se ocupan, aunque sea de manera indirecta, del tema– es casi infinita. Nos encontramos con un caso en el cual la ludicidad llega a ser un componente ineludible del discurso general y viceversa. Pero, por el contrario, para señalar los desfasajes existentes, quisiera indicar un campo de investigación igualmente rico en conexiones e importante para la comprensión de la civilización medieval pero ignorado (o casi) por los estudiosos. Pienso en el juego de azar. Esto da una buena idea de cuánto queda todavía por hacer sobre cuestiones para nada irrelevantes.

Nueva York-Westport-Londres, Greenwood, 1992; MEHL, *Les jeux au royaume de France*; RIZZI, *Ludus/ludere*; C. REEVES, *Pleasures and pastimes in Medieval England*, Stroud Glos, Sutton, 1995.

[51] L. CLARE, *La quintaine, la course de bague et le jeu des têtes. Etude historique et ethnolinguistique d'une famille de jeux équestres*, París, CNRS, 1983. Desde una perspectiva opuesta: A. BORST, *Das mittelalterliche Zahlenkampfspiel*, Heidelberg, Carl Winter Universitätverlag, 1986.

[52] Aunque sea sólo marginalmente utilizable para la Edad Media debe ser, sin embargo, señalado el gran trabajo de M. ZOLLINGER, *Bibliographie der Spielbücher des 15. bis 18. Jahrhunderts* –del que, hasta el momento, ha aparecido el vol. I (relativo al 1473-1700), Stuttgart, Hiersemann, 1996.

[53] A. RIZZI, *Statuta de ludo*.

Las relaciones son numerosísimas. El juego aleatorio con apuesta de dinero atormenta desde siempre la organización de la sociedad. La normativa se ocupa sistemáticamente del mismo y ya la tradición jurídica romanística enfrentó con cuidado el problema. A las combinaciones posibles en el juego aleatorio se unieron los momentos fundamentales en la invención del cálculo de probabilidades. Jamás se ha ignorado la importancia económica (y, al mismo tiempo, la peligrosidad) de una práctica capaz de inducir desequilibrios financieros y fuertes e incontrolables transferencias de capitales. El orden público siempre ha temido las turbulencias y los tráficos (a menudo oscuros) que son connaturales al mundo de las casas de juego. Por su parte, los hombres de iglesias encontraban en él el riesgo de la blasfemia, llegando a ver incluso movimientos heréticos. Los teólogos y los pensadores razonaron en términos a menudo asimilables a los aplicados al contrato aleatorio y a la legitimación del préstamo a interés, elementos decisivos para el despegue de la economía moderna. Las autoridades civiles descubrieron que era fuente de entradas para el erario. Pues bien, sobre un tema de esta importancia, los estudios específicos se reducen a aquéllos que se pueden contar con los dedos de una manos o poco más[54].

Personalmente creo que seguir preocupándose por el azar no sólo consiente entender un sector específico del universo lúdico sino también una manera eficaz (aunque no demasiado obligatoria) para entender los desarrollos que llevaron a la sociedad medieval a aquellos procesos de disciplina y reordenación, destinados a abrirse luego en las formas "modernas" de legislación. Por lo demás, los parámetros de comportamiento adoptados aun hoy por los Estados contemporáneos en relación con los juegos por dinero (comprendido el juego público: loto, lotería, concursos varios) son aquéllos puestos a punto a partir de los siglos XIII y XIV cuando se quiso inventar una legitimación de la ilegitimidad, encontrando espacio para las actividades lúdicas que debían ser toleradas, aun siendo objeto de reprobación moral y de formal condena.

Para lograr algún resultado de cuanto se ha dicho hasta aquí, quisiera antes que nada insistir sobre la necesidad de superar, de una vez para siem-

---

[54] Recuerdo L. ZDEKAUER, *Il gioco d'azzardo nel Medioevo italiano*, Florencia, Salimbeni, 1993 (reedición de estudios publicados en 1886-1887, 1892 y 1893); J. VAN HUMBEECK, "Exploitation et répression des jeux d'argent en Flandre aux XIVe et XVe siècles", *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis-Revue d'histoire du droit*, XLVI (1978), 327-52; E. DOMINGUEZ FERNANDEZ y A. ELIA MUNARRIZ, "Juegos de azar en la Navarra medieval", en *Espai*, pp. 601-15; A. ZORZI, "Battagliole e giochi d'azzardo a Firenze nel tardo Medioevo: due pratiche sociali tra disciplinamento e repressione", en *Gioco e giustizia*, pp. 71-107; ORTALLI, "The Origins of the Gambler-State" (con una síntesis general sobre el tema).

pre, aquellos lugares comunes un poco obtusos que tienden a relegar no sólo el sistema lúdico sino también los estudios sobre el mismo al campo de la escasa seriedad. En particular, pensando en la Edad Media, se trata de comprender cómo la actitud expresada en relación al *ludus* fue manifestación de condiciones culturales y sociales específicas, que deben ser conocidas en cuanto tales sin permanecer prisioneras de los módulos estereotipados que la Edad Media creó. Debemos esforzarnos por aprehender todo lo que entonces fue considerado poco merecedor de ser tenido en cuenta y, a pesar de ello, tuvo un papel indiscutible. Se trata, en substancia de redescubrir aquella parte del mundo (el juego, el *loisir*, el pasatiempo) cuya extraordinaria e ineludible importancia ha quedado velada, en lo relativo a la Edad Media, tanto por los esquemas que esa Edad quiso otorgarse a sí misma como de los actuales complejos de "seriedad' y de preferencias temáticas siempre legítimas con tal que no pretendan ser exclusivas. Es necesario superar un *gap* cognoscitivo que comprende a toda la esfera de la ludicidad pero que es particularmente importante respecto de la Edad Media.

El momento parece hoy favorable para realizar un salto cultural. Es necesario, sin embargo, evitar los riesgos de las especializaciones que pueden transformarse en razones de aislamiento. En particular, creo que se deben repensar las viejas particiones temáticas, actualizando tradicionales esquemas como el demasiado vinculado a la historia del deporte, que concluye por ser reductivo. Esto significa favorecer un rejuvenecimiento –por lo demás, ya en curso en los hechos aun antes que en las abstractas elecciones metodológicas–, sin celos ni cerrazones. El problema hoy no es crear nuevos espacios para una historia especializada sino hacer de esta historia especializada (del juego, de la fiesta, del deporte, del *ludus*) cada vez más un aspecto imprescindible del conocimiento histórico en el sentido más amplio y global: un aspecto que no puede ya ser olvidado por quien estudia "seriamente" la materia.

Creo que esta exigencia de adecuación responde no sólo a necesidades historiográficas sino que está impuesta incluso por razones culturales bastante más amplias. Se va más allá de los límites de un refinado quehacer de adeptos al trabajo. En efecto, pensando en el espacio enorme que el juego, la fiesta, el deporte y el tiempo libre tienen hoy en nuestro vivir cotidiano, nos parece urgente apresar los significados y los caracteres profundos de este sector de nuestra realidad, con un empeño de investigación que recupere funciones, papeles y expresiones del sistema lúdico en la larga duración, en la perspectiva de la totalidad de los acontecimientos históricos, dando un espesor cultural más amplio y meditado a un campo de extrema relevancia para la sociedad en la cual vivimos.

Traducción Nilda Guglielmi

ENTREVISTAS

Dr. Denis Menjot
Université de Lyon II-Lumière
(Francia)
(Por Gerardo Rodríguez)

—Los estudios relativos a la fiscalidad han sido ampliamente difundidos a partir de los años '80. Luego de casi veinte años de trabajos, ¿cuáles cree que son las principales líneas de investigación en la actualidad?

—El balance historiográfico es moderado y pleno de contrastes. Si bien los estudios sobre las finanzas públicas se han multiplicado de manera indiscutible, sobre todo a lo largo de la última década, el término "ampliamente" me parece exagerado dado que el avance de las investigaciones ha sido muy desigual de un país a otro –tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo–. Por otra parte, si bien las fuentes fiscales –muy abundantes en los últimos siglos de la Edad Media– han sido y son ampliamente utilizadas para estudiar cualquier cosa antes que la fiscalidad –la demografía, los grupos sociales, las estructuras agrarias y territoriales, los bienes raíces, la topografía urbana, la distribución parcelaria, los intercambios, la antroponimia, etc.–, aún son escasos los trabajos referidos, de manera directa, a las finanzas y la fiscalidad. Por la supuesta aridez de las fuentes, la austeridad y complejidad de los problemas que presenta, la tecnicidad de las cuestiones que promueve, el carácter matemático del

lenguaje que requiere, la historia financiera desanima a los investigadores, quienes la limitan muy a menudo al mero conocimiento de las técnicas utilizadas por las ciudades y los Estados para recaudar el impuesto.

Sin embargo, no hay duda alguna de que el interés por tales impuestos no ha hecho más que crecer en los últimos años. Dicho interés se traduce en la multiplicación de publicaciones individuales y de actas de reuniones científicas referidas al tema. La lista de estos trabajos es muy extensa. Citemos solamente –para limitarnos a la España medieval–, *Finanzas y fiscalidad en la Edad Media* (tema monográfico del número 22 del *Anuario de estudios medievales*); el anejo 27 del mismo *Anuario* (que reúne catorce estudios sobre *Renta, fiscalidad y finanzas en la Cataluña bajomedieval,* 1993) y el quinto congreso de estudios medievales de la Fundación Sánchez-Albornoz, dedicado al tema *Finanzas y fiscalidad municipal*, León, 1997.

Todas estas investigaciones han hecho progresar, de manera muy sensible, nuestros conocimientos acerca de la fiscalidad medieval. Sin embargo, el acercamiento "presupuestario" sigue siendo aún el mayoritario. En efecto, todas las monografías urbanas –y cualquier ciudad que dispone de fuentes cuenta por lo menos con una– consagran obligatoriamente una parte a la hacienda municipal, parte limitada a un análisis (en cifras, si los documentos lo posibilitan) de los diferentes ingresos, seguida de un catálogo, casi siempre sucinto, de los múltiples gastos –según una tipología propia de cada autor, lo que hace casi imposible toda comparación–.

A partir de estos estudios diversos se evidencian algunas grandes líneas de investigación:

- se ha privilegiado el análisis del impuesto, en tanto que mecanismo esencial de la construcción del Estado a fines de la Edad Media. En Castilla, podemos citar los trabajos de Miguel Angel Ladero Quesada sobre *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)*, Madrid, Editorial Complutense, 1993 y, para Cataluña, los de Manuel Sánchez Martínez y su última obra, *El naixement de la fiscalitat d'Estat a Catalunya (segles XII-XVI)*, Universitat de Gerona, 1995. Este enfoque ha sido dinamizado en el marco de un vasto programa de investigaciones sobre "la génesis del Estado moderno", desarrollado desde 1984 con el apoyo, en primer término, del CNRS y luego de la Fundación europea de la ciencia –programa que aglutina muchos equipos de investigación europeos–. Los últimos resultados de estas pesquisas acaban de ser publicados por R. Bonney (dir.), *Systèmes économiques et finances publiques*, Fondation européenne de la science-PUF, 1996;
- el estudio de la fiscalidad urbana ha suscitado también, en numerosos

investigadores, un interés por los tipos de impuestos, los procedimientos de evaluación de la materia imponible, la determinación de las bases imponibles y liquidables, así como las modalidades de recaudación y gestión. En particular, estas técnicas fiscales han sido indagadas, en profundidad, en el caso de las ciudades de Italia del norte gracias al análisis de los *catasti*. Las investigaciones sobre la fiscalidad en las ciudades del Occidente mediterráneo han sido estimuladas desde 1995, en el marco del programa "Europa" de colaboración franco-española, por el proyecto *La fiscalidad de las ciudades en la Edad Media*, dirigido por M. Sánchez Martínez y yo mismo. A *La gènesi de la fiscalitat municipal (segles XII-XIV)* ha sido dedicado el número 7 de la *Revista d'historia medieval* (Valencia, 1996);

- otros campos de investigación comienzan a ser desbrozados. Es el caso de las relaciones entre fiscalidad municipal y fiscalidad de Estado, que constituyen dos sistemas fiscales vinculados y rivales. Estas han sido objeto recientemente de un gran coloquio –*Col.loqui Corona, municipis i fiscalitat a la baixa Edat Mitjana*, Lérida, Institut d'estudis ilerdencs, 1995 (actas publicadas en 1997)–. Las relaciones entre finanzas públicas y privadas fueron objeto de revisión en el marco de las investigaciones desarrolladas, en especial, por el equipo de Antoní Furió. Además, dichas relaciones constituyeron el tema del congreso de Gante, organizado por M. Boone y W. Prevenier, *Finances publiques et finances privées au bas Moyen Age*, Gante, 1994 (actas publicadas en 1996). El acercamiento tradicional a las instituciones fiscales comienza a ser renovado por el análisis del derecho de imponer y de los organismos de control –como ocurre, en el caso de Francia, con las *chambres des comptes*, tema del coloquio des Moulins cuyas actas han sido publicadas con el título de La *France des principautés. Les chambres des comptes aux XIVe et XVe siècle*, París, 1996–.

—La historiografía española ha relacionado los estudios relativos a la fiscalidad con la historia económica. En cambio, en sus trabajos, Ud. realiza un enfoque más social de la temática. ¿Es ésta una tendencia de la historiografía francesa o un planteo personal, desarrollado a partir de su acercamiento a las fuentes murcianas?

—La historiografía española ha relacionado los estudios relativos a la fiscalidad no sólo con la historia económica sino también con la política. Los trabajos de M. A. Ladero Quesada sobre la hacienda real son un perfecto ejemplo de ello. Pero España no me parece una excepción; sus orien-

taciones no son diferentes a las de Italia, Francia, Inglaterra y Bélgica. Las series de cuentas municipales y los registros de las tesorerías reales constituyeron las fuentes privilegiadas para la historia económica cuantitativa y generaciones de historiadores –en la línea de F. Simiand, E. Labrousse, F. Braudel, E. Leroy-Ladurie, P. Chaunu, H. van der Wee– encontraron allí el material necesario para construir sus gráficos de evolución de precios y salarios, del volumen de los intercambios y de los "presupuestos" del Estado.

Sin embargo, un poco más que otras, la historiografía francesa tiene una aproximación preferentemente social de la temática. Esta situación puede explicarse, en parte, por la influencia de una tendencia de la escuela de los *Annales*, cuyo historiador –siguiendo los pasos de Marc Bloch– "parecía el ogro de la leyenda. Allí donde huele carne humana, sabe que está su presa". Dicha orientación es también el resultado de muchos trabajos fundamentales. Magistralmente lanzada por Ph. Wolff con su edición de las *"Estimes" toulousaines des XIVe et XVe siècles*, Toulouse, 1956, el análisis de las "estimaciones" que recuentan a las personas y los bienes y estiman su valor, desembocó inevitablemente en estudios sociales. Dos minuciosas y considerables investigaciones sobre los *catasti* –realizadas desde una perspectiva de demografía histórica y, más globalmente, de historia social–, las de D. Herlihy y Ch. Klapish-Züber, *Les Toscans et leurs familles. Une étude du catasto florentin de 1427*, París, 1978 y E. Carpentier, *Orvieto et son contado à la fin du XIIIe siècle. Ville et campagne dans le cadastre de 1292*, París, 1986 ejercieron una fuerte influencia sobre las historiografías francesa e italiana al mismo tiempo que la difusión de la micro-informática abría perspectivas de tratamiento de una información serial cuya abundancia desalentaba hasta entonces las voluntades. La obra de G. Ardant, *Théorie sociologique de l'impôt*, París, 1965, 2 vols., también brindó importantes reflexiones metodológicas aún cuando la perspectiva de este inspector de hacienda es, de hecho, mucho más económica que sociológica.

Pero la orientación decididamente social de mis trabajos es también el resultado de un enfoque personal, tal como lo revela el título que puse a una obra que reunía un conjunto de mis artículos, *Fiscalidad y sociedad. Los murcianos y el impuesto*, Murcia, 1986. Precisamente, elegí trabajar los archivos murcianos porque ellos contienen, junto con los de Sevilla, la documentación más propicia –en Castilla– para responder a mis dos interrogantes esenciales: la incidencia social del impuesto y el significado sociopolítico del establecimiento de una fiscalidad. El archivo murciano contiene, en efecto, desde la segunda mitad del siglo XIV, una abundante serie de documentos de tipo normativo y contable, compuesta de registros

de deliberaciones municipales, cuentas municipales y particulares, cartularios reales a los cuales se agregan algunos padrones y documentos diversos: pesquisas, quejas de los contribuyentes. Pese a ello, la ausencia total de padrones de bienes deja en la sombra los patrimonios de los ciudadanos.

—¿Cuáles serían los principales aportes de sus estudios con relación a Murcia y su región en la baja Edad Media?

—Otros historiadores estarían más capacitados que yo para apreciar mis posibles aportes. Sin embargo, creo que la riqueza de los archivos murcianos me permitió poner de relieve un sistema fiscal urbano, es decir, el conjunto de procedimientos de imposición y de técnicas de recaudación que se combinan de tal manera que ninguna fuente de riqueza escape a la extracción. Más allá de la abstracción de cifras y contabilidades, he podido llegar a los contribuyentes y a la distribución de la carga fiscal entre ellos. He demostrado cómo, a comienzos del siglo XIV, el sistema fiscal murciano adquirió sus características definitivas. Se presenta desequilibrado y poco diversificado ya que está fundamentado en la tasación del consumo de productos alimenticios –de tal manera que los consumidores soportaban casi toda la carga fiscal–. Estudié igualmente la gestión contable, aspecto que –por lo común– se evita en los trabajos sobre hacienda y fiscalidad y que considero importante no sólo desde el punto de vista del desarrollo institucional de las ciudades y Estados. Analicé los procesos de arriendo, que constituyen un ejemplo de combinación de las estrategias privadas y públicas, sin olvidar el crédito y su articulación con el impuesto.

Confío en que también he dado a conocer la "práctica" fiscal, es decir, la base tributaria y las modalidades de recaudación de los impuestos reales directos, *pedidos* y *monedas*, que M. A. Ladero había analizado a través de la legislación monárquica. Mostré así cómo las autoridades municipales repartían el impuesto entre las distintas categorías sociales, cómo las mismas efectuaban las tres operaciones necesarias para su derrama: empadronamiento de las personas y de los bienes a fin de determinar la materia imponible, estimación de esta materia para determinar la base liquidable y, por último, determinación de la cuota de cada contribuyente.

Por otro lado, dado que las instituciones sólo valen en función de los hombres que las ponen en práctica, di a conocer a los agentes del fisco, como individuos y como grupo. Finalmente, he intentado precisar cuáles eran las estrategias fiscales que se transparentan en los debates conservados en los libros de ordenanzas.

Propuse también nuevos enfoques de investigación y aportes metodológicos, sobre todo, la necesidad de abordar las finanzas municipales como sistema, integrando los gastos –entendidos como forma de redistribución de los recursos públicos y que condicionan la recaudación de impuestos–. Propuse igualmente tratamientos gráficos de la información.

—¿Cuáles son las nuevas orientaciones de la historia de la fiscalidad?

—Aun cuando numerosos trabajos sobre la fiscalidad se reducen a un mero catálogo de impuestos, seguido –en el mejor de los casos– por un análisis más o menos minucioso de los procedimientos de imposición, nuevas orientaciones se abren hoy en la historia de la fiscalidad.

Algunos historiadores han tomado conciencia que –según escribía J. Favier en *Finance et fiscalité*, París, SEDES, 1971– "la fiscalidad no es solamente un asunto de técnica y, en consecuencia, su estudio no puede reducirse a los diferentes procedimientos utilizados para recaudar el impuesto". Ellos abordan las finanzas públicas como medio para alcanzar, conjunta o paralelamente, objetivos financieros o intervencionistas. Al decidir cuidadosamente, por un lado, la tasación y, por el otro, la redistribución, los gobernantes pueden ejercer una acción general sobre la vida social y económica en su conjunto y emplear la fiscalidad como un arma que manipulan en provecho suyo.

El acercamiento más innovador y, a mi criterio, más fecundo, es aquél que utiliza la teoría de los sistemas, cuya metodología particular fue aplicada a la historia financiera por J. Cl. Waquet en su tesis sobre *Le grand-duché de Toscane sous les derniers Medicis. Essai sur le système des finances et la stabilité des institutions dans les anciens Etats italiens*, Roma, Ecole française de Rome, 1990. Esta aproximación conduce a reconsiderar la fiscalidad, que ya no se caracteriza por su finalidad –cubrir los gastos– ni por sus mecanismos –las técnicas de recaudación– sino por sus manifestaciones –la transformación de los recursos privados en recursos públicos y viceversa–. Este enfoque reintroduce al hombre no sólo como sujeto pasivo en tanto que contribuyente sino como ser activo por sus estrategias. La deuda pública adquiere así todo su sentido. Este nuevo criterio de investigación ha sido teorizado por el mismo Waquet en el número que hemos dirigido conjuntamente de la revista italiana *Cheiron*. *"Transazioni, strategie e razionalità fiscali nell'Europa medievale e moderna"*, 24 (1996).

—En el estado actual de las investigaciones y sobre la base de la docu-

mentación existente, ¿se pueden realizar amplios estudios comparativos sobre el tema?

—Ciertamente. Al menos a partir del siglo XIV puesto que, para las épocas anteriores, la documentación es demasiado escasa salvo para algunas ciudades italianas. Y queda todavía mucho por hacer. Algunos archivos aún están insuficientemente explotados –pienso, de manera particular, en los de Provenza, apenas desbrozados–. Numerosos libros de estimaciones todavía aguardan a su historiador. Entre otros citaré, por ejemplo, los Estimes de Vivarais de 1464, ¡masa documental de setenta libros, totalizando 6.426 folios que abarcan toda una provincia! Incluso fondos de archivos locales, como los de la Corona de Aragón en Barcelona (sección Real Patrimonio, series *Subsidiorum, Demandarum, Profertarum*) todavía no han mostrado toda su riqueza. Portugal es prácticamente una *terra incognita*. Estos no son sino algunos ejemplos que podría multiplicar.

Numerosas líneas de investigación exigirían ser continuadas, en particular aquéllas relacionadas con los vínculos entre fiscalidades urbanas y monárquicas, la legitimación del impuesto, el vocabulario fiscal, el peso de la fiscalidad urbana en relación a las fiscalidades real, señorial y eclesiástica, las formas del crédito, los hombres de finanzas, la gestión financiera, el contencioso fiscal, las resistencias al impuesto, etc...

Sin embargo, como la comprensión de un fenómeno no se desprende jamás de la acumulación de casos excepcionales, más que por amplios estudios comparativos, yo me inclinaría por estudios "comunes", estableciendo cuestiones precisas para las cuales cada historiador, a partir del análisis de su *corpus* particular, debería esforzarse en aportar respuestas. Convendría, creo, colocar estos estudios en la aproximación renovadora de la que hablé precedentemente, que se interesa por las transacciones, las racionalidades y las estrategias fiscales.

—¿Cómo podría llevarse a cabo un estudio de la fiscalidad? ¿Qué precauciones técnico-metodológicas cree Ud. que deben considerarse para realizar una adecuada interpretación de la documentación disponible?

—Estas nuevas orientaciones de la historia financiera amplían, de forma muy sensible, el campo de investigaciones y lo tornan mucho más complejo. El análisis indagador de las técnicas ya no constituye un fin en sí mismo sino la etapa indispensable para la comprensión de los planteos y estrategias. El estudio de los gastos y de las diferentes formas de distribución tiene tanta importancia para la comprensión de la lógica del sistema como

el de los ingresos. Todos los tipos de recaudación –fiscales o no–, de deudas públicas o flotantes, de empréstitos, incluso las manipulaciones monetarias aparecen como transacciones y el arrendamiento se muestra como una combinación de estrategia privada y pública.

Por otro lado, se impone una crítica rigurosa de las fuentes disponibles a fin de determinar los aportes y los límites de los documentos, cuyo nombre genérico oculta realidades muy diferentes. Pienso en todos esos padrones de bienes, de *cuantías* y de tributaciones y en todos esos tipos de libros de estimaciones de fortunas: catastros, *estimes*, *compoix*, manifiestos, *catasti*, padrones. Las especificidades son múltiples de una ciudad a otra y de una región a otra.

Los problemas metodológicos son numerosos. La determinación de una tipología común de gastos se torna imprescindible a efectos de permitir la comparación a escala del Occidente medieval. La clasificación tradicional de los impuestos en "directos" e "indirectos" –fundada sobre el criterio del hecho generador y de su función, ligada a la implementación administrativa del impuesto– debería dejar su lugar a una clasificación económica que tomaría como criterio el elemento esencial del hecho fiscal, esto es, la fuente económica alcanzada por la imposición. Se distinguirían así, por un lado, los impuestos sobre el capital –inmueble y mueble– y la renta y, por otro lado, impuestos sobre los gastos, que englobarían todos los tipos de sisas que afectan a la producción, la circulación y, prioritariamente, el consumo de productos.

El tratamiento gráfico de la información cuantitativa no ha sido objeto, hasta el presente, de una seria reflexión. Cada uno utiliza –muy a menudo por hábito o por pereza– gráficos que sirven para ilustrar más que para incidir en una demostración. Es el caso de los famosos "quesos", que indudablemente procuran un placer estético (sobre todo, cuando se presentan en colores) pero que, a menudo, se revelan poco legibles, incluso cuando sus partes son poco numerosas, puesto que –como es sabido– el ojo lee con mayor dificultad los ángulos que las alturas. Para paliar las limitaciones de este "queso", se hacen figurar los porcentajes correspondientes y se extraen una o más partes para atraer la atención del lector. Pese a ello, estos agregados son otras tantas "muletas" que reducen el gráfico a una tabla de cifras y que prueban su carácter ineficaz, por no decir inútil. Un histograma es preferible a condición de utilizar, para las clasificaciones cruzadas (por ejemplo, la evolución de los diferentes rubros de ingresos o de gastos para un período dado), un logicial de análisis de una matriz de datos –cuyo manejo está al alcance de cualquier historiador–, que tiene la inmensa ventaja de permitir llevar a cabo un estudio razonado de cifras absolutas (calculados en línea) como de porcentajes (dados en columnas).

ALVARADO PLANAS, Javier, **El problema del germanismo en el Derecho español, siglos V-XI**, Madrid, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, 1997 (277 pp.).

En los últimos años se ha renovado el interés de la producción histórica por los estudios jurídicos en los que historiadores y especialistas del Derecho presentan la sociedad medieval como un entramado jurídico de gran complejidad. Una expresión del examen de los textos legales es la obra de J. Alvarado Planas que hoy nos ocupa, la que ofrece nuevas reflexiones sobre temas recorridos por otros investigadores, vinculados a la impronta germánica en el Derecho español, que continúa generando controversias historiográficas.

La obra está organizada en torno a tres núcleos problemáticos:

1) territorialidad o personalidad del Derecho visigodo.
2) las ordalías en el Derecho visigodo.
3) el germanismo en el Derecho español altomedieval.

El autor considera los grandes problemas derivados de la coexistencia de la legislación romana y goda (identidad jurídica de cada una de las poblaciones, permeabilidad de la romanización en el ordenamiento jurídico visigodo, nivel de integración entre las culturas), la vigencia o derogación del Derecho romano y de las costumbres y el desfase entre el Derecho oficial y la práctica.

En el primer capítulo, el balance del estado actual de la cuestión parte del análisis de diversos preceptos jurídicos que le permiten al autor cotejar la viabilidad de la tesis de la territorialidad y de la personalidad del Derecho visigodo. Así, por ejemplo, cuestiona que la coexistencia de jurisdicciones de godos y romanos (hasta Leovigildo o Recesvinto), los enfrentamientos, las tensiones sociales y raciales expresadas en la prohibición de matrimonios mixtos y las diferencias religiosas entre arrianos y cristianos, constituyan argumentos sustanciales para explicar la existencia de una identidad jurídica o personalidad del Derecho godo y romano. Del mismo modo, son discutibles algunos de los criterios en los que se apoya la tesis de la territorialidad del Derecho visigodo basados en la romanización jurídica de los godos, su integración a la cultura romana o la descomposición del orden romano.

Las precisiones terminológicas y conceptuales: "personalidad" de las leyes=particularidad o especialidad y "territorialidad"=generalidad, se fundan en el examen comparativo de los textos jurídicos que describían y regulaban situaciones a las que se daba un tratamiento específico. El estudio de los casos en que el Derecho romano (*Código Teodosiano* y *Breviario de Alarico*) y el Derecho visigodo (*Código de Eurico* y *Codex Revisus* de Leovigildo) regulaban de manera aparentemente contradictoria y daban diferente tratamiento a una misma situación sirven de base para su hipótesis central: "El Derecho romano fue de aplicación territorial, sin embargo hasta el año 506 rigió para los romanos como Derecho único y general, mientras para los visigodos fue de aplicación subsidiaria respecto a su legislación nacional. Con Leovigildo se produjo oficialmente la territorialización del Derecho visigodo; en tanto el Derecho romano permaneció como subsidiario de la legislación visigoda que se extendió a toda la población" (p. 12).

Alvarado Planas demuestra, de manera convincente, la compatibilidad entre la personalidad del Derecho visigodo y la territorialidad del Derecho romano, que le permite explicar por qué se mantuvieron ciertas normas que se oponían frontalmente a otras de carácter integral. También encuentran respuesta los interrogantes acerca de los preceptos contenidos en el *Código Teodosiano* y en el *Breviario de Alarico*, que siendo de aplicación general –sin diferencias, pues, entre godos e hispanoromanos– resultaban redundantes al ser recogidos también por el *Código de Eurico* y el *Codex Revisus*. Esto, además, probaría que los dos últimos fueron obras de jurisprudencia que no tenían la intención de abarcar todas las materias, sino que se referían preferentemente a situaciones conflictivas y litigios de la vida cotidiana, lo que confirmaría que los visigodos se remitían al *Código Teodosiano* y al *Breviario de Alarico* como legislación subsidiaria, así como al Derecho consuetudinario.

La nueva configuración jurídica del reino atribuida a Leovigildo, con la territorialización del Derecho visigodo, se relacionó estrechamente con el desfase producido entre el Derecho oficial y la práctica. La desaparición de la cancillería imperial en el año 476 privó al Derecho romano de toda posibilidad de renovación y, destinado a convertirse en una estructura anquilosada, hizo a la población romana más receptiva al Derecho visigodo. En consecuencia, a partir de la publicación del *Codex Revisus*, la extensión de las leyes visigodas a toda la población determinó el nuevo orden de aplicación de las fuentes jurídicas: *Codex Revisus* (legislación territorial), *Breviario de Alarico* (con carácter subsidiario), costumbres y resoluciones del rey (en caso de vacío legal). Contrariamente a la casi unánime interpretación de otros autores, J. Alvarado Planas considera que los preceptos del *Liber Iudiciorum* no prohibían ni derogaban el Derecho romano, ni las costumbres como fuente de Derecho, ni su aplicación extrajudicial. Sin embargo, los reyes establecieron mecanismos restrictivos para conferirles valor de ley escrita con el objeto de imponer el Derecho oficial y erradicar prácticas jurídicas populares concretas.

En el segundo capítulo, las variadas interpretaciones sobre la naturaleza ordálica de ciertas prácticas requieren que el autor aborde el problema partiendo previamente de las precisiones conceptuales propuestas por la historiografía. Considerada la ordalía fundamen-

talmente como un medio de prueba; el autor se interesa especialmente en analizar cómo operaba esta práctica –particularmente en el campo del Derecho– señalando la culpabilidad o la inocencia y explicar su imbricación en la cultura popular.

J. Alvarado Planas estudia uno de los aspectos más importantes que cabe plantearse sobre la concepción de la ordalía como "juicio de Dios": su origen cristiano o pagano. Encuentra referencias de su existencia en las más antiguas tradiciones de los pueblos indoeuropeos, en prácticas paganas y judeocristianas (ordalías de las aguas amargas, ordalías de las suertes, el juramento). Distingue variantes en la construcción de modelos ordálicos a partir de versiones paganas como las atestiguadas entre los germanos antes del siglo IV (la ordalía del duelo, la caldaria, del hierro candente y de las suertes que se difundieron fundamentalmente a través del Derecho germano) y las que se desarrollaron posteriormente bajo influencia del cristianismo (como el juramento exculpatorio). En las costumbres y en el Derecho visigodo escrito comprueba que el proceso judicial y, más precisamente su sistema probatorio, descansaba fundamentalmente en una base ordálica, costumbres no siempre aceptadas por los cánones conciliares y por el Derecho oficial cuando se trataba de prácticas populares paganas como la consulta a adivinos.

Completan este estudio las críticas tanto a las tesis germanista, celtista y romanista. A la primera porque, recordemos, afirmaba que la singularidad del Derecho español altomedieval residía en la pervivencia del derecho consuetudinario germánico impuesto por el desajuste entre el Derecho romanizado y la realidad jurídica; a la segunda, también llamada provincianista, porque rescata la influencia de los pueblos del norte peninsular alejados de la romanización jurídica. A la tesis romanista le objeta considerar el Derecho altomedieval como una prolongación de la tradición jurídica romana vulgar. Frente a estos postulados, el autor observa, en el estudio de las fuentes de la época, que la irrupción del germanismo en el Derecho altomedieval español obedeció a la adaptación de la tradición jurídica visigoda a la nueva realidad social, política y económica de los reinos y, fundamentalmente, a la paulatina recepción del Derecho franco (entendido como "extranjero") a partir del siglo XI. Las instituciones y prácticas jurídicas extrapeninsulares se difundieron por la influencia de los estatutos de franquicia y libertad a través de las peregrinaciones, por la orden de Cluny y el afrancesamiento de las cancillerías peninsulares. Esta recepción de un nuevo Derecho, que se ajustaba a las necesidades de la práctica, se reflejó en la adaptación del plazo del año y día, en el establecimiento de multas por la transgresión de la paz del rey, en la adopción de derechos del monarca a defender al reino y a sus súbditos mediante la protección especial.

En conclusión, uno de los méritos de esta obra, que presenta un estudio pormenorizado de las transformaciones del Derecho español altomedieval, está constituido por la confrontación de las teorías con una tipología del Derecho medieval y por las nuevas reflexiones en torno a una temática controvertida. Estos rasgos la tornan útil a estudiantes y especialistas por constituir no sólo fuente de información sino también porque estimula la reflexión.

Andrea Navarro

BARTHÉLEMY, Dominique, **La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu? Servage et chevalerie dans la France des Xe et XIe siècles**, París, Fayard, 1997 (373 pp.).

La presente obra de D. Barthélemy constituye una recopilación de artículos –publicados en revistas especializadas a partir de 1992– que tienen por objeto repensar, replantear críticamente y ofrecer una alternativa de análisis e interpretación a las cuestiones de la "sociedad feudal", en general, del "año mil", en particular.

La primera apreciación que realiza nos demuestra que el autor toma partido en una disputa historiográfica y no rehuye la polémica, dado que dice "la *sociedad feudal* es una caricatura" (p. 7). Es decir, es un esquema teórico construido en el siglo XIX para aprehender retrospectivamente un período de la historia de Francia, el del eclipse de los reyes –y del Estado– y el dominio tiránico de sus vasallos. Sin embargo, añade, ésta no es la única caricatura; otras acentúan ciertos desequilibrios y reducen aún más su interpretación: la existencia de lazos de dependencia ritualizados y personales o bien la guerra perpetua entre caballeros.

Como todo "tipo ideal", sirve para hablar de un período histórico en general, pero no se ajusta estrictamente a una estructura socio-política particular. Algunos han señalado los últimos treinta años del siglo IX como el inicio de la "revolución feudal". Este fue un momento de cambio político. Recientemente, se ha planteado la cuestión de la "mutación", que hace referencia a una crisis institucional y social mayor. Es ésta la denominada "revolución del año mil".

D. Barthélemy plantea –remitiendo a H. Marrou– que los estudios de la "sociedad feudal" como "tipo ideal" originan una "historia imaginaria", caracterizada por la existencia de viejos mitos, lagunas documentarias e imprudencias metodológicas. El resultado, una interpretación parcial de una realidad compleja.

Es éste el caso de la teoría "mutacionista". Estos artículos se proponen, pues, "desmitificar" el pasado y las maneras en que las escuelas históricas dieron cuenta de él.

El capítulo primero –"Une note critique"– constituye una lectura crítica de la reedición del libro de J. Poly y E. Bournazel, *La mutation féodale, Xe-XIIe siècles* (París, PUF, 1991) y, por añadidura, de la obra de G. Bois, *La revolución del año mil. Lournard, aldea del Mâconnais, de la Antigüedad al feudalismo* (Barcelona, Crítica, 1991).

En 1980, Poly y Bournazel elevaron a la categoría de paradigma dominante la noción de mutación feudal. Pero como todo paradigma científico es falseable y todo *corpus* teórico es una interpretación sujeta a revisión, se impone una cuidadosa relectura del modelo mutacionista.

Básicamente, dicho paradigma reconoce que la sociedad feudal resulta de una crisis fundamental, que se encuadra en torno al año mil. En dichos años, las relaciones vasalláticas y señoriales se transforman en sistemáticas y dominantes.

A partir de esta caracterización, Barthélemy comienza a plantear los puntos débiles de esta postura o bien aquéllos que se encuentran sujetos a mayores controversias.

En primer lugar, la discusión en torno a lo público y lo privado vinculado con el ámbito jurídico. En este caso re-

visa la creación de una nueva forma de poder –el señorío banal– y la configuración de un grupo social dominante, los caballeros –*milites*– que en el transcurso del siglo XII llegan a ser una nueva nobleza, que encuadra y somete a la población rural, dando lugar a una nueva servidumbre a lo largo del siglo XIII.

Sin embargo, este esquema general –señala– no puede confirmarse en su totalidad. Resulta muy difícil fijar los momentos de ruptura precisos y, más aún, justificar –sobre la base de documentación amplia y precisa– los cambios señalados.

En segundo lugar, el autor analiza la interpretación del cambio social, ya que resulta una tarea ardua y muchas veces ímproba identificar todos los actores sociales. Respecto a este problema las dificultades se presentan en torno a:

a) la distinción entre los campesinos dependientes y los pequeños propietarios de alodios. No en todas las regiones éstos perdieron sus tierras ante la presión noble. Los estudios realizados en Biterrois (C. Duhamel-Amado) y en Vendômois (D. Barthélemy) así lo demuestran.
b) la diferenciación entre nobleza carolingia y *milites*.
c) la cuestión de la esclavitud y/o servidumbre dado que, para la tesis mutacionista, el año mil representa no sólo la aparición de una servidumbre clásica –como planteara M. Bloch– sino también la desaparición del esclavismo.

En el capítulo segundo –"'De la charte à la notice', à Saint-Aubin d'Angers"– retoma la cuestión de la documentación de la época, esta vez para estudiar la aparición del testimonio, el desarrollo narrativo de las noticias y la emergencia de nombres nuevos en las cartas angevinas.

Resulta importante determinar –dentro del contexto de la disputa con el paradigma mutacionista– si estos cambios operados en la documentación en torno a los años 1040/1060 representan una crisis del Derecho y de la cultura jurídica escrita –como han pretendido G. Duby u O. Guillot– o bien una evolución en las formas de escritura de las cartas y de las noticias, iniciada ya en siglo VII –como prefiere nuestro autor–.

A partir del análisis de las cartas angevinas, D. Barthélemy plantea que es preferible hablar de "diversificación documentaria" y no de "simples y catastróficas mutaciones".

En el capítulo tercero –"Enquête sur des asservis volontaires"– nos propone estudiar, a través del cartulario de Marmoutier (Touraine), la autodeterminación de muchos individuos por entrar en cierta dependencia personal. Esto demostraría, para el autor, que la servidumbre no era *per se* algo terrible –como planteaba M. Bloch– sino una realidad compleja, a la que es necesario desdramatizar.

En el capítulo cuarto –"Le servage et ses rites"– vuelve sobre la cuestión del paso de la esclavitud antigua a la servidumbre medieval, tema esencial en la historiografía medieval, a partir de los trabajos de Fustel de Coulanges a fines del siglo XIX. Más allá de las distinciones obvias entre una y otra forma de pérdida de la libertad, la cuestión central radica en cómo leer los documentos y cómo traducir –según épocas y regiones– vocablos tales como *mancipia* y *servi*. Una posible solución esta-

ría dada por la serie de ritos que acompañan la servidumbre. Pero aquí también recuerda que "tanto las palabras como los ritos son polisémicos". En el capítulo quinto –"Le mot *miles* et l'histoire de la chevalerie"– se interroga sobre la necesaria relación entre una palabra, un nombre nuevo y una nueva clase social. Interrogante que –por otra parte– ya se había planteado con anterioridad, al referirse, por ejemplo, al uso de la documentación angevina.

Para la teoría mutacionista, la aparición del término *miles* en torno al año mil es reflejo de la rápida transformación social que afecta a la caballería y que representa el ascenso –entre 980 y 1030– de los *milites* y la *militia*. Esto es, por lo menos discutible, ya que nos hallamos ante un vocablo ambiguo, cargado de múltiples significados como es el término *nobilis* y ante un problema de difícil resolución, como es el que plantea la relación entre *miles*, *caballarius* y *vassus*.

En el capítulo sexto –"La chevalerie carolingienne"– plantea nuevamente la cuestión de la caballería, esta vez a partir de un enfoque más histórico que el realizado en el capítulo anterior. En estas páginas, trata de caracterizar la caballería carolingia y su vinculación con la Iglesia y los ideales cristianos del siglo IX, dado que considera que este enfoque arrojará luz no sólo sobre una cuestión social sino también ideológica y simbólica. Para realizarlo, subraya la figura de Notker de Bègue. A partir de este personaje, de sus comportamientos y vinculaciones, D. Barthélemy plantea la cuestión de la evolución de dicha caballería desde una etapa estrechamente vinculada a los valores cristianos –en torno a fines del siglo VIII y principios del siglo IX– a otra más descristianizada, donde se refuerzan los valores militares –hacia fines del siglo IX y principios del siglo X–.

Esta *militia* de la época de Luis el Piadoso se encuentra ideológicamente más cercana a la caballería post-carolingia de lo que suponen los defensores de la teoría rupturista y discontinuista del año mil, que plantean estos cambios como consecuencia de la imposición del señorío banal.

En el capítulo séptimo –"Chevalerie et noblesse autour de l'an mil"– vuelve a reforzar esta idea de continuidad de la "aristocracia de sangre" a lo largo de la Edad Media, apoyándose en los estudios de M. Bloch y de K. Werner. Esta postura implica reconocer que entre la aristocracia palatina carolingia y los *milites* de la época feudal existen ciertos lazos de continuidad, pese a los cambios, la desaparición de algunas familias y fortunas y la promoción de otras.

En el capítulo octavo –"La paix de Dieu au temps du millénaire"– estudia una temática afín a estas cuestiones y que ha motivado debates historiográficos recientes y aún inconclusos: la paz de Dios. Resulta interesante el enfoque que realiza, a partir de ciertos supuestos de la historiografía francesa decimonónica, de los terrores y las paces vigentes en la Francia feudal en torno a los años 950-1050. Luego de este análisis, ofrece una lectura crítica de las interpretaciones realizadas recientemente: ¿constituye la paz de Dios un reflejo del milenarismo medieval? O, por el contrario, ¿es la manifestación de ciertos movimientos de carácter herético? Pero, a su vez, ¿no sería un reflejo de la revolución feudal? O bien ¿no podría entenderse como un movimiento popular y antiseñorial?

Sin duda alguna, la paz de Dios es reflejo de una sociedad compleja, en proceso de "ajuste" –como señala C. Duhamel-Amado– que tiene manifestaciones de cada una de las interpretaciones planteadas, pero que no puede leerse desde sólo una óptica.

Así quedan planteadas las principales objeciones que D. Barthélemy realiza al paradigma mutacionista. Objeciones que no intentan proponer un modelo alternativo sino brindar otras lecturas y miradas sobre una temática rica y compleja como la que ofrece "la historia de las sociedades en marcha", como diría F. Braudel.

Gerardo Rodríguez

BECEIRO PITA, Isabel, **El condado de Benavente en el siglo XV**, Salamanca, Varona, 1998 (332 pp.).

Aparecido en mayo de 1998 con motivo del VI centenario de la entrega de Benavente –por parte del rey Enrique III, a Juan Alfonso Pimentel, primer conde de esta villa– este libro nos propone profundizar el estudio de los señoríos laicos bajomedievales, a partir de la relación de dos polos opuestos: el señor y la población dependiente asentada en un territorio. Esta visión de los señoríos incita a no limitar el estudio de los mismos "a la identificación del dominio con el conjunto de la nobleza de una comarca o de la familia predominante en ella".

La autora articula tres niveles de análisis que desarrolla, a su vez, en tres bloques temáticos. El primer nivel estaría dado por la formación del patrimonio de dichos señoríos, formación que estará íntimamente relacionada con la bandería y actitud política del noble que los posee, en relación al rey. En tal sentido, Beceiro estudia la posición política desarrollada por cada titular del condado y sus manejos económicos. En particular, considera cómo se fue conformando la propiedad y las razones que impulsaron a los vendedores de tierras a realizar estas transacciones a favor de los condes de Benavente o qué causas llevaron a los reyes a conceder mercedes y donaciones de tierras regias al linaje de los Pimentel.

Con respecto a la formación del patrimonio de dicho linaje, la autora plantea que, para entender la clave de algunas ventas, es necesario tener en cuenta, por lo menos, dos aspectos: el primero tiene que ver con el empobrecimiento que se observa en los segundones durante toda la baja Edad Media –las ramas colaterales de la nobleza, que tendrán dificultades para mantener sus propiedades y estatus–. El segundo aspecto está íntimamente relacionado con el primero: algunas de estas propiedades que fueron vendidas a los Pimentel estaban despobladas, por lo tanto no resultaban rentables para sus poseedores. Sólo un aristócrata de primer rango, como el conde de Benavente, podía poner en marcha una política poblacionista que le asegurara la percepción de rentas, fueros, derechos y el ejercicio de la jurisdicción sobre sus vasallos.

El análisis que Beceiro desarrolla en estas páginas es minucioso y ofrece valiosos aportes para el estudio del tema. Por lo demás, la autora nos brindará, a lo largo de todo el trabajo, conclusiones parciales que le permitirán al lector ir arribando a los objetivos del mismo.

El segundo nivel de análisis abarca

las características que tiene la renta feudal en el siglo XV. Considera también la proporción de la renta-trabajo, la renta en dinero y la renta en especie y como se utiliza cada una de ellas. El bloque temático girará entonces, en relación a *cuántas y cuáles eran las rentas*. Una vez más, la minuciosidad y profundidad con que es trabajado el tema, amplía el mismo en relación a los trabajos de Moxó y Clavero. En tal sentido, aun cuando parte de las tesis de estos especialistas, Beceiro demuestra que el condado de Benavente es un caso específico en lo que se refiere a la problemática de la renta feudal. La propuesta de la autora para trabajar dicho caso específico es una caracterización basada en cortes significativos que combinan una adecuada masa documental con la elección de un momento importante en la trayectoria del dominio elegido. En este sentido, el análisis de la renta hacia mediados del siglo XV presenta un problema doble: por un lado, los diferentes tributos proceden de períodos cronológicos diferentes –el señor no modifica los tributos ya existentes sino que se adapta a ellos–. Por otro lado, este período es un momento de transición entre una relativa fragmentación del poder real y una monarquía centralizada. Para finales del siglo XV y principios del XVI, las rentas de un señorío son más definidas, observándose claramente la nueva etapa con la centralización de la monarquía.

El tercer y último nivel de la obra incluye dos aspectos principales: el ejercicio de las atribuciones del poder señorial –por ejemplo, cómo organiza el señor económica y administrativamente sus villas– y, en segundo término, las relaciones del señor con los habitantes del dominio –concejos, comerciantes, campesinos y vasallos que forman parte de la Casa–. A pesar de pertenecer a grupos de ámbitos diversos, en la práctica, no hay un diferenciación tajante entre dichos grupos sociales ya que los individuos confluyen en la multiplicidad de funciones desempeñadas. Se analiza también, en este nivel, las formas de elección y ascenso en los diferentes escalafones o esferas de servicio. En tal sentido, se observa la formación de familias servidoras, que ascienden en un verdadero "cursus honorum". Otro ejemplo de ascenso en relación al servicio en la Casa de Benavente –y que está íntimamente relacionado con el incremento de la complejidad administrativa bajomedieval– es el de los letrados. En sentido amplio, estos servidores eran aptos para las funciones público-administrativas, tan requeridas por estas épocas en toda Europa occidental. Ellos, junto con los alcaldes mayores, el mayordomo mayor y los contadores cubrirán los cargos de mayor responsabilidad dentro de la compleja red de servidores de la Casa de Benavente.

En general, a lo largo de todo el libro los aspectos cualitativos predominarán por sobre los cuantitativos –en parte por las lagunas documentales, que la autora irá señalando sucesivamente y por la seguridad de que ésta será la manera más ilustrativa de describir lo que el condado de Benavente tenía de peculiar–.

Por último, hay un interés marcado, por parte de Beceiro, en mostrar la relación íntima que existe entre los tres niveles de análisis planteados anteriormente. De manera específica, le interesa visualizar la conexión que se forja entre la figura del noble –quien representa una casta militar, que obtiene beneficios y donaciones reales, que par-

ticipa en la actividad política y en el sistema de vasallaje– y las rentas, en las que asienta su poder.

La obra está sustentada en seis capítulos y una conclusión. Todo el trabajo se articula en torno a un excelente análisis de fuentes y bibliografía. Los mapas, cuadros, fotos, ilustraciones y gráficos dan como resultado una obra de acabada complejidad sin dejar por esto de presentarnos la temática de una manera muy clara –lo que se agradece, dada la complejidad del tema propuesto–.

Evangelina Edith Japas

GUREVICH, Aaron, **Los orígenes del individualismo europeo**, Barcelona, Crítica, 1997 (234 pp.).

La progresiva conformación de un espacio europeo común durante los últimos cuarenta años ha significado, entre otras cosas, el surgimiento y vigorosa expansión de corrientes de acción y pensamiento que ponen el énfasis en todos aquellos aspectos relacionados con la integración del Viejo Continente. La presente obra se inserta en el marco de la colección "La construcción de Europa", dirigida por Jacques Le Goff, cuyo objetivo central es exponer el proceso de formación del ámbito sociocultural conocido como Europa en todos sus aspectos (social, político, económico, religioso y cultural). El libro de Aaron Gurevich indaga, a lo largo de once capítulos, sobre la que fue y sigue siendo una de las características fundamentales del continente: la toma de conciencia de la propia individualidad: ¿cómo surgió? ¿dentro de qué procesos? ¿cómo fueron dichos procesos? ¿cómo de desarrollaron los mismos? ¿cómo deberían investigarse?

El primer capítulo plantea la cuestión de la naturaleza de la individualidad en la Edad Media, su percepción y valoración en la época y las posibilidades de expresión que se le presentaban. El autor se pregunta, a modo de hipótesis, si la estructura de la personalidad –que se encontraba en proceso de formación en aquellos tiempos– no condicionó, en definitiva, la posterior superación del aislamiento y la fragmentación de la civilización europea a partir de la Modernidad. Asimismo, se interroga si los cambios profundos en todos los ámbitos que se evidenciaron en esta época no responden a la especificidad de una personalidad humana que comenzó a individualizarse. Para contestar a estas preguntas, el autor expone la diversa producción científica que existe sobre la materia, lo que le permite señalar las limitaciones de ciertos enfoques y proponer su propia visión del problema: al tratar la cuestión de la individualidad en el marco medieval, se debe evitar caer en descontextualizaciones (hay que analizar este tema insertándolo en las relaciones sociales y culturales de su momento histórico), rechazar la idea de un proceso de dirección única y lineal (que llevaría a un *crecimiento progresivo* de la individualidad hasta el Renacimiento), relativizar los alcances de las conclusiones extraídas del estudio de las *personalidades destacadas* y subrayar las especificidades propias de la diversa trayectoria histórica de los grupos humanos.

El capítulo dos aborda minuciosamente las conclusiones aportadas por el análisis de la literatura escandinava

antigua. En esta sociedad, el concepto de lo *heroico* se revela fundamental para el sistema de pensamiento escandinavo y muestra la extensión y el alcance de la idea de la personalidad. Otras categorías claves son el *tiempo* (tiempo de las generaciones y de la manifestación de la fama), la *muerte* y el *destino* (este último, a la vez, predeterminado, vivido intensamente e interiorizado por el héroe). Estas herramientas conceptuales permiten una mayor aproximación al código ético del héroe escandinavo y una contextualización en el marco de su sociedad de origen.

Por otra parte, las tradiciones y condicionamientos familiares juegan un papel importante en la conformación de la personalidad del hombre escandinavo: ésta se encuentra subsumida en la *personalidad del linaje*. El héroe se afirma en relación al extraño, enfrentándose a él y, por tanto, diferenciándose de él; pero se desdibuja en relación a los propios (parientes y amigos). De tal manera, la individualidad puede desarrollarse ampliamente sólo hasta los límites impuestos por el grupo y la cultura a los que se pertenece.

El concepto de *persona*, desarrollado en la sección tres, permite visualizar la evolución que sufrió este término, desde la Antigüedad hasta la Modernidad: de representar un papel social (*máscara*) adjudicado desde afuera (destino), mutó con Agustín hacia la interiorización del concepto. Este, en cuanto comienza a ser aplicado a la divinidad adquiere, durante la Edad Media, característica de racional.

Más adelante se explora el género de los sermones sobre muertos y las posibilidades que presenta como fuente para el estudio de la personalidad. Como en la literatura medieval en general, aquí se advierten serias limitaciones: la descripción del individuo se realiza ajustándola a modelos previos y no por medio de los rasgos que lo caracterizan. Por otra parte, se expone el problema de la muerte en función de la culminación de la biografía del individuo: ¿cuándo termina la vida de la persona, en el momento de su muerte o en el Juicio Final? Por su parte, el capítulo quinto ofrece un cuidadoso análisis de algunas personalidades de la intelectualidad medieval (Guibert de Nogent, Pedro Abelardo, Suger de Saint-Denis, Otloh de St. Emmeram) y su posición frente a la individualidad. Los textos producidos por estos intelectuales presentan serias dificultades de interpretación para el investigador de la personalidad (identificación del individuo con modelos preestablecidos, "interferencia" de las enseñanzas eclesiásticas en la expresión del yo personal) aunque se advierte, dentro de los límites impuestos por la cultura cristiana del momento, una toma de conciencia que se enmascara bajo formas retóricas de falsa humildad. El autor finaliza este apartado con críticas a aquellas posturas psicoanalíticas que utilizan categorías modernas para explicar este fenómeno.

El capítulo sexto presenta un tipo diferente de fuentes destinado, en principio, a salir de los estrechos límites de dichos intelectuales e intentar acercarse a las concepciones mayoritarias de la población medieval. En este sentido, Bertoldo de Ratisbona ofrece, a la par de sermones para un público más amplio, una concreta definición de personalidad (unidad de alma y cuerpo con libre voluntad y socialmente determinada) que se corresponde con las concepciones del momento. De inmediato, el autor se refiere al mundo de la caballería. Supone que el caballero, por su situación social y psicológica, revela una

tendencia hacia la individualización (el *ethos* pagano no erradicado por la cristianización) la cual, sin embargo, estuvo históricamente limitada.

Tras ello señala, en relación a la expresión de la personalidad, la diferencia cualitativa entre el *hombre moderno* y el *hombre medieval* ("disuelto" en su colectivo pero poseedor de cualidades socialmente significativas): Gurevich marca que esta diferencia no implica inmadurez del hombre de aquella época –como sugieren otros investigadores– puesto que no existía la necesidad de tal expresión. Por otra parte, durante la Edad Media, la Iglesia se preocupó especialmente en señalar los peligros que entrañaba el pecado de orgullo (incluida aquí toda manifestación de particularismos) para la salvación; de tal forma, sólo por medio de la *simplicitas* era posible expresar libremente la individualidad del hombre (el místico es el ejemplo más acabado de esta situación).

En esta misma línea se ubica el capítulo noveno: existe, en el ejemplo de Opicinus de Canistris, una contradicción siempre latente entre una destacada percepción de sí y una sensación de culpabilidad que se resuelve en conflictos interiores, negación de sí mismo y autohumillación. Otro tanto ocurre con los casos de Dante y Petrarca. Si bien en la obra del primero no existe una evolución interior del autor (por otro lado, concepto desconocido en el pensamiento medieval), de todas formas éste es consciente de su propia excepcionalidad; en Petrarca, en cambio, se asiste a un intento de construcción ficcional de la personalidad (en base a modelos antiguos) que indicaría, según Gurevich, el surgimiento de un nuevo tipo de individualidad. Finalmente, en la última sección, se destaca la contradicción profunda del cristianismo con respecto a la individualidad: es personalista mientras que condena como pecaminosa las expresiones espontáneas del propio yo. En consecuencia, el caso de la Escandinavia antigua (todavía no totalmente cristianizada) y el de aquellos autores con una *psique* peculiar permiten acceder, en los límites de la cultura cristiana, a manifestaciones de la individualidad que escapan a las restricciones eclesiásticas.

En líneas generales, el libro guarda una estructura formal y académica muy sólida, tal como corresponde a la categoría de su autor. Sus incursiones en los difíciles conceptos enunciados le permiten desarrollar con erudición sus conocimientos sobre historia social y mental de la Edad Media.

Para finalizar se debe destacar, en consonancia con lo propuesto por el autor al comienzo de la obra, que no es posible hablar de *descubrimiento* de la individualidad como un proceso lineal de continuo ascenso, desde la Antigüedad hasta la Modernidad a través de la Edad Media. Es necesario comprender al *hombre medieval* en su especificidad.

Eduardo Chehin

HEID, Stefan, **Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltsamskeitpflicht für Kleriker in Ost und West** (Celibato en la Iglesia temprana. Los comienzos de la continencia obligatoria para clérigos en Oriente y Occidente), Paderborn-Munich-Viena-Zurich, Schöningh, 1998 (339 pp.).

En este libro, Stefan Heid propone respuestas a los interrogantes sobre la

actitud del clero de la temprana Iglesia cristiana ante los temas relacionados con la sexualidad, por ejemplo, si en dicha esfera los religiosos pudieron obrar de acuerdo de acuerdo a sus propios deseos o si ya entonces debieron acatar un celibato obligatorio.

Durante los primeros siglos de vida del cristianismo se cimentaron las bases de la organización institucional de la Iglesia y, simultáneamente, se establecieron las primeras disposiciones referidas al clero. El autor considera imprescindible efectuar un minucioso análisis histórico-cronológico de dichos siglos para establecer en qué momento se fijaron determinadas pautas de conducta para el clero y quiénes ejercieron, en esa esfera, el poder de decisión.

Al comenzar, Stefan Heid declara que, durante los primeros tiempos de existencia de la Iglesia cristiana, no estuvo prohibido el matrimonio de diáconos, sacerdotes y obispos. Recuerda que, sin embargo, durante mucho tiempo se creyó que el celibato obligatorio para el clero fue un invento tardío de la Iglesia papal introducido en el segundo concilio lateranense de 1139 y que la idea de un clero célibe, tal como se lo concibe en la actualidad, tan sólo data del concilio de Trento (1521-1545). Este hecho plantea interrogantes acerca de si la Iglesia temprana acaso impuso a sus servidores una disciplina de continencia diferente, en vista de que el segundo concilio lateranense no excluía la consagración de hombres casados pero negaba la validez de los matrimonios celebrados después de esa consagración.

El autor señala que, ya a partir del siglo IV, la legislación eclesiástica limitó la libertad sexual del clero, según ha quedado demostrado gracias a investigaciones recientes –entre ellas destaca los trabajos realizados, uno en 1981 por el jesuita alemán oriental Christian Cochini, *Origines apostoliques du célibat clérical,* y el otro por el ucraniano Roman Cholij, *Clerical Celibacy in East and West*, de 1989–. Las conclusiones de estos autores difieren, sin embargo, de aquéllas de Roger Gryson en *Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique,* quien sostuvo en 1980 que, dada su hostilidad hacia la "carne", el rigor romano desplazó de la esfera de la sexualidad del clero las prácticas naturales que, sin embargo, se mantienen hasta nuestros días en la Iglesia oriental. Según R. Gryson, tan sólo a fines del siglo IV se introdujo en Roma la ley que imponía continencia al alto clero de la Iglesia latina. En vista de que estos estudios presentan importantes diferencias de enfoque y en sus conclusiones –a pesar de valerse de las mismas fuentes– S. Heid intenta establecer con claridad cuáles fueron las etapas de la evolución que condujo a la institución del celibato clerical.

A lo largo del libro se desarrolla la tesis de que ya antes de Trento la disciplina eclesiástica esperaba del clero, tanto del célibe como del casado, una estricta continencia sexual (en el caso de los casados a partir del momento de su consagración). El autor distingue dos etapas: la primera correspondiente al momento de la temprana Iglesia cuando se esperaba abstinencia de parte del clero casado, viudo y soltero. Sólo en un segundo momento se impuso a los servidores de la Iglesia el celibato por ausencia de matrimonio.

A continuación, al efectuar el análisis de las conductas sexuales de los eclesiásticos en las sucesivas etapas de la evolución del cristianismo, Stefan Heid

afirma, sobre la base de textos de los Evangelios, que los acompañantes de Cristo, tanto los casados como los solteros, se mantuvieron en continencia y separados de sus esposas por amor al reino celestial. Tras la muerte de Cristo habrían obrado de la misma manera durante los viajes de misión. Esta conducta habría obedecido a una decisión de orden espiritual y perseguía "ganar la perla en el campo" (Mat. 13, 44-46). Subraya que, en virtud de ello, las familias de los apóstoles no quedaban en situación de abandono, pues así como la comunidad costeaba los viajes, también se hacía cargo de las familias de los misioneros. Los escritos del siglo III manifiestan repetidamente que los apóstoles estuvieron casados, incluso San Pablo que no había dudado en manifestarse en contra del matrimonio. Los escritos tempranos, incluso los apócrifos, exaltan la continencia sexual como ideal cristiano por excelencia.

El autor señala que el siglo II fue importante por tratarse del período en que finalizó la misión de los apóstoles y en cuyo transcurso se produjo la aculturación de todo el espacio mediterráneo al cristianismo pero lamenta que dicho período se caracterice por la escasez de testimonios escritos. En su transcurso se encuentran afirmaciones contradictorias en apariencia –como las de Clemente de Alejandría quien elogia el matrimonio a la vez que exalta la continencia– mientras en diversos ambientes aparecen tendencias hostiles al cuerpo. S. Heid opina que tal vez durante el siglo II, ya se había impuesto a los clérigos la obligación de practicar continencia sexual, la prohibición de contraer segundas nupcias y que posiblemente tampoco eran consagrados los casados por segunda vez. El paso siguiente sería la prohibición de contraer matrimonio a los clérigos que ocupaban cargos elevados aunque se permitía el mismo al clero menor.

El autor señala que, durante el siglo III, las fuentes que hacen referencia a la continencia clerical se vuelven más unívocas, al mismo tiempo que aparecen en Oriente, en Siria y en Egipto, las raíces de la doctrina sobre celibato de eclesiásticos, sin que influyese en ellas el Papado –que aún no ejercía el primado universal–. Para Orígenes (185-254) y para Tertuliano (160-240) era obligatoria la continencia de los sacerdotes y de sus esposas en vista de que ellos debían rezar continuamente y más aún cuando –sólo a fines del siglo IV– se les impuso la consagración cotidiana de la eucaristía. Todo lo dicho contradice, según Heid, la teoría de Roger Gryson sobre la introducción tardía del celibato desde Roma. Sobre la base del análisis de Heid la doctrina del celibato clerical, tras haber visto la luz en Oriente, se extendió por el norte de Africa, e incluso en el año 306 dejó su huella en el sínodo de Elvira –aunque en este caso sólo se trató de un episodio aislado y pasajero en Occidente–. La doctrina sostenía que a obispos, sacerdotes y diáconos les estaba vedado contraer matrimonio después de haber sido consagrados. Aunque hubo clérigos que tenían hijos y existieron verdaderos linajes de eclesiásticos destacados, nada indica que dichos vástagos hubieran sido gestados después de la consagración de su padre y, de hecho, un clérigo generalmente accedía a la consagración a cargos elevados ya pasada la edad de engendrar. Por otra parte, también fue en Oriente donde aparecieron los primeros testimonios referidos a la castidad de la totalidad del clero.

Durante el siglo IV, con Constantino y la celebración del concilio de Nicea, quedó establecida la alianza entre la Iglesia y el Estado, acompañada de una gran difusión del cristianismo y un gran aumento del número de clérigos cuya castidad se valoró entonces tanto en Occidente como en Oriente, aunque en las regiones más apartadas –como la Galia– no se impuso hasta entrado el siglo V. Aún se seguirían ignorando y desobedeciendo las disposiciones referidas a la conducta del clero en materia sexual pero, tras el establecimiento de un reglamento unificador, se contó con la seguridad legislativa y jurídica necesarias para evitar una eventual oposición teológica al celibato del clero.

Durante la segunda mitad del siglo IV, la continencia del clero parece haberse generalizado tanto en Oriente como en Occidente. No existía aún diferencia entre romano-católicos y ortodoxos. En ese momento se puede hablar de la verdadera Iglesia católica, de lengua principalmente griega en Oriente y latina en Occidente. Muchos teólogos, como por ejemplo Tertuliano y Jerónimo dominaban ambas lenguas. Sin embargo, la disciplina común del clero amenazaría con perderse durante el siglo V y acabaría por fracturarse.

Con relación al tema de la responsabilidad de los Papas en la esfera de la disciplina del clero de la Iglesia universal, Stefan Heid señala que los pontífices recibieron de Oriente la idea de la castidad clerical de origen apostólico y ecuménico. Esta postura marcó la conducta del clero de Oriente y Occidente. Cuando bajo Justiniano se llevó a cabo la gran obra de codificación legislativa, la doctrina del celibato clerical volvió a ser reafirmada. El Código de Justiniano la recomienda decididamente y la convierte en el punto central de toda la jurisdicción sobre este tema y en condición previa para el ascenso a los rangos eclesiásticos. Pero un siglo y medio más tarde, cuando por iniciativa del emperador Justiniano II (685-711) en el segundo concilio *in Trullo* de 681 se revisó la legislación referida al celibato clerical, en el canon 13 se introdujo una modificación fundamental que impuso a presbíteros, diáconos y subdiáconos la obligación de tener esposa con la cual les estaba permitido llevar una vida sexual normal. Esta norma, que en la iglesia ortodoxa mantiene su vigencia hasta la actualidad, no alcanzaba al alto clero que, en el imperio bizantino, generalmente se reclutó en los monasterios.

En las últimas páginas del libro, Stefan Heid aborda el tema de la herencia recogida por el naciente cristianismo de la Antigüedad clásica con relación al celibato. En nuestra opinión, lo hace de manera excesivamente sintética. Afirma que los cristianos heredaron la representación básicamente ascética del hombre, propia de la baja Antigüedad, con su severo código de costumbres. La continencia sexual era, desde antiguo, una manifestación de veneración religiosa posible de ser observada ya en la tradición judeo-pagana, en la cual la pureza constituía un acto de reverencia que permitía al creyente entrar en contacto con Dios.

A modo de conclusión, S. Heid resume que, en el origen de la continencia del clero, se encuentran dos motivos centrales: por un lado, la persecución de la pureza en la celebración del culto y, por otro –tal vez de manera fundamental–, el ejemplo remoto de la forma de vida casta de los apóstoles por amor al reino celestial, pureza cúltica y casti-

dad religiosa. En este caso entra en juego la concepción de las nupcias espirituales que fueron un tema dominante en la temprana Iglesia, válido para laicos y clérigos, para casados y solteros. Destaca el contenido espiritual de la continencia clerical que es un carisma otorgado por Dios, distinta del ascetismo pagano que es el resultado de esfuerzos humanos. Suponemos que, con estas afirmaciones, Stefan Heid expresa sus sentimientos personales dado que, en la introducción, queda por sentado que él mismo es sacerdote al dedicar el libro a "sus hermanos en el servicio sacerdotal y diaconal".

Consideramos que el análisis de Stefan Heid constituye un aporte valioso para dejar establecida la trayectoria de la doctrina sobre el celibato clerical durante los primeros siglos del cristianismo. Queda fuera de duda su temprano origen oriental transmitido posteriormente a Occidente, sin que el Papado desempeñase un papel en este tema. Asimismo, queda descartada la teoría que adjudicaba a Pafnucio un papel importante durante la celebración del Concilio de Nicea con relación a la tolerancia en las costumbres sexuales del clero, llegando incluso a dudar de su real existencia. El hecho de que en el 681 se haya introducido, durante el concilio *in Trullo*, el canon que imponía al bajo clero bizantino tener esposa, no modifica el origen oriental de la doctrina sobre celibato clerical y el hecho de que no haya sido obedecido en Occidente indica que ya se estaba operando el distanciamiento entre Oriente y Occidente signado por el fortalecimiento doctrinal del Papado.

Stefan Heid descarta las conclusiones de Roger Gryson quien atribuye al celibato clerical una aparición tardía de origen papal y, en cambio, valora en mucho las enriquecedoras investigaciones de Christian Cochini y Roman Cholij, gracias a las cuales se orientó el riguroso análisis de fuentes efectuado por el autor reseñado.

Nelly Egger de Iölster

ONGAY, Nelly, **El Registro del "Veinteno" en Tudela (1362). Estudio, transcripción y notas de...**, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1997 (398 pp.).

La doctora Nelly Ongay nos permite acceder a un medular y muy valioso trabajo sobre una temática de historia local sustentado en la transcripción y enriquecedoras notas de este importante documento tudelano. En verdad, esta obra es, sin duda, un paso más dentro de los importantes estudios que, en estos aspectos y en esa área cronológico-espacial, viene realizando la investigadora en los últimos años.

Dentro de la línea observada en la producción historiográfica reciente de estudiar de manera sistemática distintos documentos administrativos, jurídicos y fiscales, la obra que nos ocupa trasciende lo específicamente referido a estos aspectos puntuales y nos brinda amplias posibilidades de adentrarnos en variados aspectos de la historia de la vida cotidiana de esta ciudad y, por extensión, en la de otros importantes centros económicos del Medioevo occidental. Este Registro del "Veinteno" en Tudela (1362) se presenta como una rica cantera de donde extraer material va-

lioso para futuros estudios sobre la temática y complementa la valiosa y conocida producción de la Dra. Ongay sobre los mercados y las relaciones comerciales del área en cuestión en la segunda mitad del siglo XIV.

El Registro 103 de la Cámara de Comptos del Archivo General del Reino de Navarra o Libro de Recibidores de Ayudas es, según nos dice la autora, un extenso documento de setenta y tres folios y contiene el informe de la recaudación de un impuesto extraordinario o alcabala aprobado por las Cortes reunidas en Tudela, con la presencia del rey Carlos II de Evreux, en enero de 1362.

Lo original y valioso del mismo es que desgrana día a día las ventas y compras cotidianas en el mercado de la ciudad y villas cercanas con una enorme minuciosidad y precisión. Si esto resulta de por sí muy significativo, son numerosas las preguntas que se le pueden realizar a la fuente para conocer temas como los referidos a las costumbres alimentarias, a los ciclos agrarios, a la presencia e interés por determinadas mercaderías exóticas o la alteración económica que implicaba para una ciudad medieval la presencia del rey y sus funcionarios. Asimismo pueden obtenerse importantes referencias a los problemas económicos causados por la guerra en la frontera aragonesa y muy precisa información sobre el funcionamiento de la vida cotidiana, los grupos comerciantes y sus categorías, los funcionarios y su inserción en la ciudad y la organización del aparato burocrático-administrativo en el que se sustentaba el sistema fiscal. En un interesante estudio introductorio, la autora nos abre las puertas que permiten percibir, en dicho documento, aquellos elementos que muestran "el mundo vivaz de una ciudad bajomedieval" en sus múltiples perspectivas.

La autora sitúa –mediante una muy clara introducción– el momento particular que se vivía en el reino navarro al regreso de Carlos II en 1361. A partir de las relaciones de este reino con sus vecinos castellanos –enfrentados en una larga lucha dinástica– y de su difícil neutralidad, el papel del monarca cobrará importancia y exigirá enormes esfuerzos económicos. Estas necesidades se verán acentuadas debido a situaciones coyunturales concurrentes tales como la peste, la regresión agraria y la propia estancia del rey y su séquito en el lugar. La solución propuesta por las Cortes reunidas en Tudela consistió en conceder al rey una nueva "ayuda" que "le permitía recaudar un impuesto, por cinco años sobre todas las compras y ventas que se realizasen en el reino." La ciudad de Tudela ofrecía una importancia singular para la percepción del nuevo impuesto dado que –ubicada sobre el Ebro– era paso necesario en la comunicación del comercio aragonés y su vinculación con las vías comerciales que conducían a Castilla; a esta condición se le debía agregar su importante densidad demográfica.

El documento tiene tres partes bien diferenciadas: la primera de ellas es de carácter dispositivo, la segunda expone la "recepta" o recaudación propiamente dicha y la tercera se refiere a los gastos que generó la "recogida" de la ayuda.

En la parte dispositiva merece destacarse la preocupación por lograr una eficiente percepción de la ayuda. El documento considera todos los pasos que deberán tenerse en cuenta: la buena difusión de la nueva medida impositiva, la designación de los funcionarios

que deberán controlar su cumplimiento y una exhaustiva enumeración de mercaderías. También figuran algunas cartas del rey a personajes importantes de la ciudad indicando cuáles son sus obligaciones y poderes con respecto a la recepción de la ayuda.

En la segunda parte, los recaudadores registran a doble columna, diariamente, las ventas realizadas en el mercado. En general, se consigna el nombre del vendedor, la mercancía y su cantidad y valor. En esta sección se encuentran 6.253 asientos. Es de destacar la minuciosidad de los mismos. El sistema contable utilizado es el de sumas parciales diarias y una suma mensual. Los controles realizados sobre las distintas operaciones quedan expuestos en reiteradas correcciones que se hacen en algunos asientos y que presentan la expresión *sic est*.

En la tercera parte se encuentran, detalladamente expuestas, las partidas y las expensas que originó la recaudación del impuesto.

Una excelente selección de cuadros estadísticos y gráficos permiten percibir con claridad aspectos fundamentales del comercio tudelano. Temas tales como los días de actividad e inactividad del mercado, los productos comercializados y sus volúmenes, los comerciantes que concurren al mismo, las alteraciones producidas por la guerra, las mercaderías que podían considerarse singulares, la participación de comerciantes de la morería, las pertenencias de personas fallecidas en ese año en Tudela que son comercializadas en el mercado y otros interesantes detalles pueden ser obtenidos mediante la lectura de la transcripción del documento. Otro aspecto de sumo interés resulta el análisis de los gastos generados. Por ejemplo, se puede hacer un valioso estudio de lo abonado en salarios y el costo que implicaban los viajes.

A los ya citados cuadros estadísticos y a las precisas tablas de precios y medidas debe agregarse –como elementos sumamente valiosos– las acertadas y enriquecedoras notas a pie de página y los escrupulosos índices de mercaderías y de comerciantes que se encuentran al finalizar el trabajo.

En síntesis, podemos decir que, con El Registro del "Veinteno" en Tudela (1362), la doctora Nelly Ongay presenta un trabajo valioso y de gran seriedad y erudición. Sin duda, seguramente será fuente de consulta obligada y permanente para quienes trabajan temas como abastecimiento, fiscalidad, consumo y tantos otros referidos a las ciudades bajomedievales. Seguramente el grupo de investigación de la Universidad de Cuyo dirigido por la dra. Ongay y en el que participa activamente la prof. Nélida Mampel, seguirá trabajando esta temática y realizando otros importantes aportes.

Jorge R. Estrella

VERGER, Jacques, **Les gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Age**, París, Presses Universitaires de France, 1997 (240 pp.).

El libro de Verger no constituye un manual de historia de la filosofía o de las teorías científicas de fin de la Edad Media. Si bien las principales corrientes intelectuales de la época son mencionadas (aristotelismo, tomismo, ave-

rroísmo, humanismo naciente, etc.) y brevemente explicadas no son el verdadero objetivo del libro.

La obra trata no tanto de las teorías como de los hombres que las crearon. Sin embargo, no sólo tiene en cuenta a los grandes intelectuales de la época, sino que busca incluir a aquéllos que no son importantes ni para la historia de la filosofía ni para la de las ciencias. Es por eso que no utiliza el término de intelectuales, sino que acuña la frase *gens de savoir*. Dentro de este grupo incluye tanto a las grandes cumbres de la escolástica y a las primeras mentes esclarecidas del humanismo como a los estudiantes frustrados que no pasaron del aprendizaje del latín, la base de la alta cultura medieval. Sin embargo, el autor señala la pertenencia de estos extremos a un grupo social que se define, entre otras cosas, por compartir un cierto conocimiento.

El libro se divide en tres partes:

I - La primera trata de los fundamentos de la cultura: es una breve exposición de los conocimientos en circulación a fin de la Edad Media. Dicha exposición abarca desde el latín como lengua, en cierta forma viva, hasta la teología, pasando por la medicina y el Derecho, señalando la centralidad de este último. Rescata también el sentido de utilidad que el hombre medieval pone en el conocimiento; éste debe ser socialmente útil y no la búsqueda del saber por el saber mismo.

Describe además el estado de los distintos centros de estudio, no sólo de las universidades ya antiguas y renombradas (Bolonia, París, Oxford, etc.) sino también de las nuevas instituciones que están surgiendo, preocupadas no siempre por generar un nuevo tipo de conocimiento aunque sí una nueva forma de presentarlo. Estas son colegios y *contubernia* humanísticos.

En último lugar, señala la importancia creciente de la industria editorial y de la circulación de libros en el período. Subraya que, si bien el libro sigue siendo caro –aun años después de la invención de la imprenta– existe una circulación amplia de textos y distintas posibilidades de acceder a ellos, como a través de las diversas bibliotecas privadas o institucionales (el concepto de biblioteca pública sería anacrónico).

II - La segunda parte se puede decir que es la principal. El autor presenta su tesis más importante: las *gens de savoir* son como grupo social un actor principal en la formación de las monarquías centralizadas, en lo que hoy llamamos Estado moderno, incluyendo en este grupo a la Iglesia considerada como monarquía papal. Para el autor, este grupo social suplirá ante el príncipe a la antigua nobleza y clero feudal a medida que se produzca la expansión física e ideológica del Estado moderno. Éste presenta una nueva serie de problemas y un grado de complejidad tal que hace necesario el surgimiento de un nuevo grupo de hombres capaces de sostenerlo. Es importante señalar la centralidad de los estudiosos del Derecho en este proceso.

Esta aparición de un nuevo grupo social se produce en dos niveles: por un lado, el autor identifica una serie de intelectuales más o menos capaces que producirán el primer soporte ideológico de la monarquía centralizada y centralizadora que surge en Europa a fines de la Edad Media. Estos intelectuales son la *élite* del grupo de *gens de savoir*, son aquéllos que han superado el estadio más bajo de la formación y se sienten capaces de crear ideas nuevas o, al me-

nos, de adaptar las antiguas al nuevo estado de las cosas.

Por otra parte, hay todo un conjunto de hombres que conforman el resto de este grupo social y que van a ocupar lugares menores dentro del aparato de Estado que surge. Se puede afirmar entonces que ha nacido la burocracia estatal. Se trata de un cúmulo de estudiantes frustrados en sus aspiraciones por obtener alguno de los difícilmente alcanzables títulos de grado, con un nivel disímil en sus estudios, pero que se encuentran dentro del grupo de *gens de savoir* por el hecho de compartir elementos de una cultura letrada. Si bien sus conocimientos son cuantitativamente menores que los de la *élite*, sin embargo forman parte del mismo mundo de conocimientos, circunstancia que los integra a ese grupo y, por lo tanto, los incorpora a ese Estado centralizado en proceso de formación.

Es muy importante la idea de Verger de que las *gens de savoir* son gente del orden o sea que, a pesar de sus eventuales frustraciones, buscan constantemente incluirse dentro del orden establecido o, en caso de conflicto, llegar a un acuerdo con los poderes civiles u eclesiásticos –como en Praga en tiempos de la revolución husita–. En cierta forma, el surgimiento del Estado moderno los creó, los hizo necesarios y ellos no pudieron volverse contra su creador.

El autor aclara que puede darse el ejercicio de las profesiones de las *gens de savoir* (medicina, derecho, docencia, etc.) fuera del servicio estricto del Estado monárquico pero señala la tendencia de los miembros de este grupo a ubicarse dentro de él.

III - La tercera parte del libro estudia el origen de quienes integrarán este grupo social y, por otra parte, sus aspiraciones y representaciones. Respecto del origen, el autor señala que estos hombres han salido, en general, de las viejas *élites* sociales que buscan adaptarse a los cambios en la cultura.

Sus aspiraciones y representaciones serán, por lo tanto, propias de una *élite*, aspirarán entonces a la nobleza pero no a una nobleza de armas, sino a una nobleza propia del lugar que ocupan dentro del aparato de Estado. Las *gens de savoir* se verán ennoblecidas por el cumplimiento de sus funciones y no por su sangre como la antigua aristocracia feudal. En este sentido puede hablarse de cierta movilidad social: nobles empobrecidos, mercaderes exitosos sin nobleza y, muy eventualmente, algún miembro de los sectores populares buscarán el camino de las letras como forma de acercarse –o acercar alguno de sus hijos– a un príncipe y lograr una fortuna que no tenían o un título para la fortuna que ya poseían. Sin embargo, esta posibilidad de ascenso se irá cerrando en el siglo XV.

El libro termina con un capítulo en el cual la idea más importante es señalar la continuidad entre la Edad Media y la Modernidad. Subraya que no se produce una renovación en la estructura ni en las funciones de este grupo social en torno al año 1500. Lo que sí acontece es un cambio en los contenidos del conocimiento con la aparición de los textos de Platón, los estoicos, etc. y el surgimiento de nuevas ciencias, como la filología.

Alfonso Hernández

SUMMARY OF THE ARTICLES

María Eurydice de BARROS RIBEIRO, *Hell in the medieval cartography. Its location and landscape (thirteenth to fourteenth centuries)*

The article analyses the ways in which hell is portrayed in some of the medieval world maps (Mainz, Ebstorf, Heredford, one pictured in Ranulphus Hygden's *Policronicon* and one by Andrea Bianco). The author refers to certain features which are common to all these representations of hell: it can be recognized by a river surrounding it and by its entrance consisting in a smoke enfolded mountain. She believes that in the high middle ages the Fathers of the Chruch received these images of the nether world from antiquity and continued using them.

Nelly EGGER de IOLSTER, *Supernatural portents in the Icelandic sagas*

The article studies supernatural portents which frequently appear in nordic sources, in particular in the Icelandic sagas. Their originality consists in the fact that they are to a great extent free of continental European influences, in particular from Christianity. Due to this we may perceive the population's mental representations with regards to the sphere of magic. Particular attention is devoted to divination –both intuitive and inductive–, and to the practice of magic. It is noted how the overweighingly female role in the in these practices was gradually taken over by men. Finally the author suggests that further research be carried out on the possibility that the northern wold's activities in the field of magic may have received a considerable degree of influences from the Laps or from shamanic practices current in the even more remote northeastern Europe or Asia.

Ariel GUIANCE, *The apparitions of saints in Castilian hagiography of the high middle ages: structure and function*

On ground of the analysis of Castilian hagiography dating from the fifth to the eleventh centuries, the author studies the ways in which these sources describe the apparitions of saints and other heavenly persons, both when the saint is visited by an otherworldly being, as well as when the saint –after death– himself visits a living person. On ground of this the author establishes a typology of the different narratives, and differentiates between their either admonishing, prophetical, pragmatic or confirmative function. He also analyzes the internal structure of the narratives (whether the saint is is either the central person or if he is merely receptive, the timing and location of apparitions, etc.) and the way in which this particular category of fantastic tales was used in the pursuit of specific ideological ends.

Silvia MAGNAVACCA, *The humanists and Dante's prophecy of the whippet*

The author of this article tackles the problem posed by the prophecy of the whippet in the Inferno 88-111, one of the most enigmatic fragments of Dante's *Comedia*. Her purpose is historiographic, not exegetical; she does not choose any of the previous interpretations, nor does she suggest a new one. The purpose of the article is to show that the different interpretations of the said prophecy are related to each one's context, whether it be historical, political or cultural, in particular during the humanist period in the fourteenth and fifteenth centuries. Therefore her point of departure is the hypothesis that each decipherment of an enigma offers a clue to the world of the person who has carried out the deciphering.

The article is devided into three sections. In the first one the prophecy of the whippet is outlined. Secondly the author analyzes the traditional interpretations of the prophecy made during the present century and finally she summarizes the main features of the humanistic interpretations, and points out what ideas they convey.

Ruy de Oliveira ANDRADE (filho), *Paganism and servitude in the Visigothic kingdom's catholic councils*

In certain canons of the Spanish Visigothic Church councils, the author studies pagan survivals in certain social sectors, in particular among

the rural population. Such customs appear to have been deeply rooted – possibly even beyond the conversion to christianity–, in view of the fact that it is possible to find them also among members of the Church. To finish, the author suggests that in this survival of the pagan background there may be a degree of reaction on part of the servile population against the official ideology.

Francisco CORTI and Ofelia MANZI, *The life of the lechers according to miniatures in the Cantigas de Santa María*

The T.I.1. codex of the Escorial library contains a partly illustrated copy of Alfonso the Tenth's *Cantigas de Santa María* in a copy from around 1280. It contains four hundred and twenty cantigas. The illustrations in ninety three of them offer a valuable picture of contemporay life.

The aim of the analysis carried out by the authors is to determine how the lechers' lives are presented plastically by the illustrations of the cantigas. The written text is transferred to pictures which add a new meaning to it and modify it in agreement with a purpose which can be grasped in view of the texts that have been selected and their formal interpretation and colouring.

Peter DINZELBACHER, *Time in the medieval history of mentalities (conclusion)*

The author continues with his analysis of the different ways in which the idea of time was perceived during the middle ages. In the present section, he studies time in its connection between the process of christianization and the lay world, as well as the role of time in the human life cycle. With regard to the latter, he devotes particular attention to age in relation to the stages in medieval people's lives as well as to the importance of ceremonies marking the different phases of life.

Isabel LAS HERAS, *The heroes of the Poema de Almería (conclusion)*

In the previous part of this article the author analyzed the political and social role of prominent characters in the *Poema de Almería* which is the end chapter of the *Chronica Adefonsi Imperatoris*. Now she studies the

virtues which the poet praises in these members of the nobility, as well as what means he uses to communicate his purpose.

Gherardo ORTALLI, *Medieval play, historiographic tendencies and further subjects for research*

The article sudies the ways in which play has been approached lately by historical research. He points out that since 1980 this subject has benefited from a renewal of attention and he stresses the importance of scientific magazines devoted to it. On the other hand he mentions the reasons which heve led the topic of ludus to a marginal position, and proposes possible ways which could lead to further progress in the sphere.

SOMMAIRE DES ARTICLES

Maria Eurydice de BARROS RIBEIRO, *L'enfer dans la cartographie médiévale. Localisation et paysage (XIII^e^-XIV^e^ siècles)*

L'auteur analyse les représentations de l'enfer qui apparaissent dans certaines mappemondes médiévales (celles de Magunce, Ebstorf, Hereford, du *Policronicon* de Ranulphe Hygden et celle d'Andrea Bianco). Celles-ci caractérisent de façon particulière l'enfer, qu'elles déterminent en fonction du fleuve qui l'entoure et de la montagne entourée de fumée qui lui servait d'entrée. En conclusion, l'auteur montre que ces représentations ne diffèrent pas des images spécifiques de l'au-delà transmises depuis l'Antiquité et reprises ensuite par la patristique.

Nelly EGGER de IÖLSTER, *Phénomènes surnaturels dans les sagas islandaises*

Dans cet article sont analysés les témoignages de phénomènes surnaturels qui apparaissent dans les sources nordiques, en particulier dans les sagas islandaises. L'originalité de ces témoignages provient de leur indépendance par rapport aux influences continentales –l'influence moralisante, notamment, de l'Église chrétienne–. Il est ainsi possible de découvrir les représentations mentales de la société dans le domaine du magique. L'auteur étudie principalement les phénomènes de divination – en distinguant entre phénomènes intuitifs et inductifs – et ceux qui appartiennent à la sphère de la magie. La participation des femmes à certaines activités est mise en valeur, puis leur retrait progressif face aux hommes. L'auteur

suggère finalement la nécessité d'approfondir les recherches quant à la possibilité d'influences lapones ou orientales sur les pratiques magiques du monde nordique.

Ariel GUIANCE, *Les apparitions de saints dans l'hagiographie castillane du haut Moyen Age: structure et fonction*

A partir de l'analyse des textes hagiographiques castillans des V^e^-XI^e^ siècles, l'auteur étudie la manière dont y sont décrites les apparitions de saints et d'autres personnages célestes, selon leur modalité: soit le saint qui reçoit la visite d'un être de l'au-delà, soit le saint lui-même qui, après sa mort, rend visite à un être vivant. En fonction de cette analyse, l'auteur établit une typologie de ces récits, qui distingue les fonctions monitoire, prophétique, pragmatique et confirmatoire qui leur étaient attribuées. L'étude de la structure interne de ces récits (protagoniste, bénéficiaire, temps et lieu de l'apparition, etc.) permet aussi de souligner le rôle idéologique précis dévolu à cette catégorie spécifique du fantastique.

Silvia MAGNAVACCA, *Les humanistes et la prophétie dantesque du lévrier*

Cet article prend pour thème l'une des principales énigmes offertes par la *Commedia* de Dante: la prophétie du lévrier dans l'*Inferno*, 88-111. L'objectif est ici historiographique et non exégétique, dans la mesure où il ne prend parti pour aucune des lectures de celles qui ont été proposées et n'en offre pas de nouvelle. L'auteur se propose de montrer dans quelle mesure les interprétations qui ont été faites de cette prophétie dépendent de leur contexte historique, politique et culturels respectif, tout particulièrement pendant l'Humanisme des XIV^e^ et XV^e^ siècles. Le point de départ de cette analyse est l'hypothèse que le déchiffrement d'une énigme révèle également le monde de celui qui le pratique.

Cet article s'articule en trois parties. Dans la première, sont posés les termes de la prophétie du lévrier. Dans la seconde, l'auteur passe en revue les interprétations traditionnelles qui en ont été proposées au cours de notre siècle. Enfin, dans la troisième, les caractéristiques prédominantes des lectures faites à l'époque des humanistes sont analysées, afin d'indiquer finalement ce que ces caractéristiques nous apprennent sur celle-ci.

Ruy de Oliveira ANDRADE (filho), *Paganisme et esclavage dans les conciles catholiques du royaume wisigothique*

A partir de l'étude de certains canons des conciles de l'Église wisigothique espagnole, l'auteur analyse les survivances païennes qui dominèrent certains milieux sociaux à l'époque, en particulier dans les campagnes. Ces pratiques dénotent un profond enracinement –au-delà de la conversion au christianisme de la population–, et leur présence est attestée jusque dans le milieu des ecclésiastiques. L'auteur suggère enfin que la survivance de ce fond païen peut être due à une réaction de la population servile, qui l'aurait considéré comme une façon de lutter contre l'idéologie dominante.

Francisco CORTI et Ofelia MANZI, *La vie de ceux qui s'adonnent à la luxure selon les miniatures des Cantigas de Santa María*

Le manuscrit T.I.1. de la bibliothèque de l'Escorial contient le texte partiellement illustré des *Cantigas de Santa María* d'Alphonse X le Sage. L'ouvrage, réalisé vers 1280, comporte 420 *cantigas* écrites, dont 193 sont illustrées par des images qui peuvent être considérées comme un témoignage notable de la vie à cette époque. Dans cet article, les auteurs se sont attachés à rechercher les éléments qui permettent de caractériser la vie de ceux qui commettent le péché de luxure et les solutions plastiques qui en configurent l'iconographie. Le texte est traduit en images qui le resignifient et le transforment en fonction d'une intention qui s'exprime dans le choix des paysages, la résolution formelle et la couleur.

Peter DINZELBACHER, *Le temps dans l'histoire médiévale des mentalités (conclusion)*

L'auteur poursuit ici son analyse des modalités diverses qui ont caractérisé le concept du temps au cours du Moyen Age. Il étudie, dans le cas présent, la relation entre la coordonnée temporelle et la christianisation et le monde profane, ainsi que la valeur du temps dans le cycle de la vie humaine. Dans cette dernière perspective, il prend en compte tout spécialement le problème des âges et des étapes de la vie de l'homme médiéval, et les dimensions qui furent attribuées à chacune des cérémonies vitales du cycle des générations.

Isabel LAS HERAS, *Les héros du Poema de Almería (conclusion)*

Dans la première partie de cet article, l'auteur analysait le rôle politique et social que jouaient les personnages décrits dans le *Poema de Almería*, dernière partie de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*. Ici, elle étudie les vertus que le poète loue chez les nobles qu'il présente et les moyens de communication qu'il emploie dans ce but.

Gherardo ORTALLI, *Le ludique au Moyen Age: tendances historiographiques et thèmes de recherche*

L'article montre comment a été traité le thème du ludique dans le cadre des études historiques de ces dernières années. L'intérêt renouvelé dont ont fait preuve, depuis 1980, les travaux dans ce domaine est mis en exergue, ainsi que l'importance des revues scientifiques qui leur sont consacrées. L'auteur signale par ailleurs les raisons qui ont conduit à la marginalisation du thème du *ludus*, et offre des perspectives pour que les études relatives ce sujet puissent poursuivre leur carrière productive.

PUBLICACIONES DEL PROGRAMA
DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES
CIENTIFICAS Y TECNICAS
(PRIMED-CONCIET)

- **Revista *Temas Medievales***
  (volumen anual)

1: "El espacio en la Edad Media", 1991, 240 pp.

2: "Tiempo y memorias en la Edad Media", 1992, 313 pp.

3: "Formas de representación en la Edad Media", 1883, 399 pp.

4: "Paz y guerra en la Edad Media", 1994, 361 pp.

5: "Homo viator", 1995, 351 pp.

6: "Pasiones y pecados en la Edad Media", 1996, 261 pp.

7: "El héroe", 1997, 261 pp.

8: "Libros y bibliotecas en el mundo medieval", 1998, 255 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aire, 1991, 15 pp.

4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.

5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la* Divina Comedia, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- FUERA DE COLECCION:

Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.

Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.

SUSCRIPCION / SUBSCRIPTION / ABONNEMENT

Deseo suscribirme a / I want to subscribe to / Je souhaite souscrire un abonnement à:

Temas Medievales
(volumen anual / annual number / numéro annuel)

ARGENTINA:	$	16
EXTERIOR:	U$S	25

(Incluye gastos de envío aéreo / by plane / par avion)

Apellido / Name / Nom: .....

Nombre / First name / Prénom: .....

Dirección / Address / Adresse: .....

.....

Código Postal / Postal Code / Code Postal: .....

Ciudad / Town / Ville: .....

País / Country / Pays: .....

Firma / Signature: .....

Pagos por cheque a la orden de DÉDALO s.r.l. en pesos (suscripciones nacionales) o dólares norteamericanos (suscripciones internacionales).

Check named to / Chèque à l'ordre de DÉDALO s.r.l., in US dollars only.
Envíe su pedido a / Send your order and payment to / Adressez votre commande et votre paiment à:

DÉDALO s.r.l.
Pasaje José Giuffra 318
(1064) Buenos Aires
Argentina

Volúmenes anteriores / Back issues / Volumen antérieures:

DÉDALO s.r.l. – Pasaje José Giuffra 318 – (1064) Buenos Aires – Argentina

ÍNDICE

SUEÑOS, VISIONES Y PROFECÍAS EN EL MUNDO MEDIEVAL

– MARIA EURIDYCE de BARROS RIBEIRO: O inferno na cartografia medieval. Localização e paisagem (séculos XIII-XIV) 7

– NELLY EGGER de IÖLSTER: Fenómenos sobrenaturales en las sagas islandesas 23

– ARIEL GUIANCE: Las apariciones de los santos en la hagiografía altomedieval castellana: estructura y función 43

– SILVIA MAGNAVACCA: Los humanistas y la profecía dantesca del lebrel 71

VARIA

– RUY de OLIVEIRA ANDRADE FILHO: Paganismo e escravidão nos concílios católicos do reino visigodo 99

– FRANCISCO CORTI y OFELIA MANZI: La vida de los lujuriosos según las miniaturas de las *Cantigas de Santa María* 115

– PETER DINZELBACHER: El tiempo en la historia medieval de las mentalidades (conclusión) 133

– ISABEL LAS HERAS: Los héroes del *Poema de Almería* (Castilla, siglo XII) (conclusión) 153

– GHERARDO ORTALLI: Ludicidad medieval: tendencias historiográficas y temas de investigación 177

ENTREVISTAS

Dr. Denis Menjot 203

NOTAS CRITICAS

- Alvarado Planas, Javier: *El problema del germanismo en el derecho español, siglos V-XI* (Andrea NAVARRO) 211

- Barthélemy, Dominique: *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu? Servage et chevalerie dans la France des Xe et XIe siècles* (Gerardo RODRIGUEZ) 214

- Beceiro Pita, Isabel: *El condado de Benavente en el siglo XV* (Evangelina JAPAS) 217

- Gurevich, Aron: *Los orígenes del individualismo europeo* (Eduardo CHEHIN) 219

- Heid, Stephan: *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltsamskeitpflicht für Kleriker in Ost und West* (Nelly EGGER de IÖLSTER) 221

- Ongay, Nelly: *El registro del "Veinteno" en Tudela (1362)* (Jorge ESTRELLA) 225

- Verger, Jacques: *Les gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Age* (Alfonso HERNANDEZ) 227

- Summary of articles 230
- Sommaire des articles 234